Catherine Malabou

# El porvenir de Hegel

## plasticidad, temporalidad, dialéctica

Palinodia

Catherine Malabou

# El porvenir de Hegel

*Plasticidad, temporalidad, dialéctica*

Epílogo por Jacques Derrida

*El tiempo de los adioses*

Traducción

Cristóbal Durán

*P*alinodia

Malabou, Catherine
El porvenir de Hegel : plasticidad, temporalidad, dialéctica . - 1a ed. - Lanús : Editorial Palinodia; Ediciones La Cebra, 2013.
400 p. ; 21,5x14 cm.

Traducido por: Cristóbal Durán
ISBN 978-987-45071-0-5

1. Filosofía Contemporánea. I. Durán, Cristóbal, trad. II. Título
CDD 190

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme Régional d'Aide à la Coédition Jules Supervielle, bénéficie du soutien de la Coopération Régionale de la France en Amérique du Sud.

Esta obra, publicada en el marco del Programa Regional de Ayuda a la Coedición Jules Supervielle, cuenta con el apoyo de la Cooperación Regional de Francia en América del Sur.

Título original: *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*
© Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996.
http://www.vrin.fr

© Editorial Palinodia y Ediciones La Cebra 2013
palinodia.editorial@gmail.com
info@edicioneslacebra.com.ar

www.edicioneslacebra.com.ar

Diagramación y tapa
Cristóbal Thayer

Esta primera edición de 1000 ejemplares de *El porvenir de Hegel* se terminó de imprimir en el mes de octubre de 2013 en Encuadernación Latinoamérica, Zeballos 885, Avellaneda.

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

# ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS 13

ADVERTENCIA 15

INTRODUCCIÓN 17

**I. Problemática** 17

A) ¿Es la filosofía de Hegel una "cosa del pasado"? 17
B) La promesa de la plasticidad 24

**II. La filosofía hegeliana puesta a prueba por la plasticidad** 28

A) Significados usuales del concepto de plasticidad 28
B) El pensamiento hegeliano de la plasticidad 31
C) Dialéctica y "ver venir" 36

**III. Los dos tiempos de Hegel** 39

A) Diferenciación lógica 39
B) Diferenciación cronológica 42
C) Exposición especulativa y exposición trascendental 44

**IV. Una lectura de la *Filosofía del espíritu*** 46

PRIMERA PARTE
EL HOMBRE DE HEGEL
LA *FORMA* DE LA SEGUNDA NATURALEZA

PREFACIO 53

**I. La luz opaca de la "Antropología"** 53

**II. El estatuto del hábito** 56

A) El momento griego de la sustancia-sujeto 57
B) El hábito: una modalidad particular del redoblamiento de lo negativo 58
C) La plasticidad 58

**III. El recorrido** 59

CAPÍTULO I.
PRESENTACIÓN DE LA "ANTROPOLOGÍA" 61

**I. El "alma natural" o el momento del concepto: la igualdad elemental** 63

A) El "alma universal" 63
B) Particularidad de las "cualidades naturales" 64
C) Singularidad del sujeto individual 65
D) El "juicio inmediato" o los "cambios naturales" 66

**II. "Sensación", "sentimiento", "sentimiento de sí": el momento del juicio o la prueba crítica de la individualidad** 67

A) La sensación 68
B) "El alma que siente" 70
C) El "sentimiento de sí" en su inmediatez: el desorden del espíritu 73

**III. Hábito y silogismo del "Sí mismo"** 75

CAPÍTULO II
SOBRE LA PLASTICIDAD NOÉTICA.
LA LECTURA HEGELIANA DEL *TRATADO DEL ALMA* 79

**I. La comprensión hegeliana del νοῦς** 81

A) El intelecto y su "manera de ser" 81
B) El "contrasentido" de Hegel 84
a) Pasión del νοῦς 84
b) La lectura de Hegel 87

**II. El libro II del *Tratado del alma*: la sensación** 91

A) Presentación del itinerario 91
B) El ejemplo: ἕξις y ἄνθρωπος 94

**III. El libro III del *Tratado del alma*: la intelección** 98

A) νοῦς y negatividad 100
B) Hábito y temporalidad 105

**IV. Conclusión** 108

CAPÍTULO III
HÁBITO Y VIVIENTES ORGÁNICOS 109

**I. Los lugares de vida del hábito** 110

**II. Contracción y *habitus*** 113

**III. Contracción y "teoría"** 115
**IV. Conservación del cambio y reversibilidad de las energías** 118
**V. El hábito animal y su límite improbable** 121

CAPÍTULO IV
LO PROPIO DEL HOMBRE EN CUESTIÓN
LOS INDIVIDUOS PLÁSTICOS 125

**I. "Interior" y "exterior": la economía natural del signo** 126
**II. La "obra de arte del alma" y el montaje de la significación** 130
A) Hábito y pensamiento 133
B) Hábito y voluntad 134
**II. El devenir esencial del accidente** 136
A) Las individualidades plásticas 136
B) El significado ontológico del hábito 139

CONCLUSIÓN 143

SEGUNDA PARTE
EL DIOS DE HEGEL
EL *GIRO* DE LA DOBLE NATURALEZA

PREFACIO 149

**I. Tomar a Dios como sujeto** 149
A) El punto de vista histórico-filosófico 149
B) La especificidad del momento religioso de la *Enciclopedia* 152
**II. La crítica de la teología especulativa** 154
A) Un Dios encadenado 154
B) Un Dios sin porvenir 155
C) El cumplimiento de la onto-teología 156
**III. De la pasividad a la plasticidad de Dios** 157
**IV. El recorrido** 158

CAPÍTULO PRIMERO

PRESENTACIÓN DE "LA RELIGIÓN REVELADA" 159

**I. El "concepto" de la religión** 160

A) La auto-revelación 160
B) Las "esferas" de la representación 161

**II. La Trinidad en el elemento del pensamiento puro** 162

**III. Extra-posición de lo creado: el mundo y el mal** 163

**IV. Reconciliación. Los tres silogismos de la Revelación** 164

A) Primer silogismo de la Revelación 164
B) Segundo silogismo de la Revelación 165
C) Tercer silogismo de la Revelación 166

**V. Conclusión: de la fe cultual al pensamiento** 167

CAPÍTULO II
¿UN DIOS SIN TRASCENDENCIA?
LOS TEÓLOGOS CONTRA HEGEL 169

**I. La ruina especulativa del Padre** 171

A) La concepción hegeliana de la kenosis 172
B) El concepto hegeliano de la Trinidad 175

**II. La fe según Hegel o "el apetito conceptual"** 179

A) ¿Un exceso de luteranismo? 181
B) La respuesta de Karl Barth 183

**III. El destino de la representación. La racionalidad filosófica como porvenir de la religión** 185

**IV. Un imposible porvenir** 188

CAPÍTULO III
MUERTE DE DIOS Y MUERTE DE LA FILOSOFÍA
EL DOBLE DESTINO DE LA ALIENACIÓN 191

**I. "Dios mismo ha muerto": acontecimiento de Dios** 192

A) *Fe y saber* 195
B) La *Fenomenología del espíritu* 196
C) Las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* 198

**II. "Dios mismo ha muerto": Advenimiento de la "metafísica de la subjetividad"** 199

A) La nueva significación de la oposición entre saber y fe 199

B) La filosofía como "poesía del dolor" del protestantismo 201

C) El "vacío" de la filosofía 204

**III. La unidad de la alienación divina y de la alienación del sujeto moderno** 204

A) La representación 204

B) Hacia la plasticidad de Dios 207

CAPÍTULO IV

LA PLASTICIDAD DIVINA

O EL *GIRO* DE LOS ACONTECIMIENTOS 209

**I. ¿Qué es la plasticidad divina?** 211

A) Legitimidad del concepto 211

B) El arte plástico al auxilio de la plasticidad El devenir esencial del accidente 214

**II. El tiempo revelado** 216

A) El "curso de la vida" 216

B) La finitud 218

C) El fenómeno y el mundo 220

**Conclusión: el diálogo especulativo de la teología y la filosofía** 222

CONCLUSIÓN 223

**I. Dios y la imaginación trascendental** 223

**II. La lectura heideggeriana de la *Aufhebung* del tiempo** 226

**III. Dios en la cruz de los tiempos griego y moderno** 231

## TERCERA PARTE
## EL FILÓSOFO DE HEGEL
## O LAS DOS MANERAS DE LA CAÍDA


PREFACIO 235

**I. Saber absoluto y donación de forma** 235

**II. El pasaje de lo predicativo a lo especulativo** 237

**III. El recorrido** 237

CAPÍTULO I
PRESENTACIÓN DE "LA FILOSOFÍA" 239

**I. El concepto de la filosofía: el elemento reencontrado** 240

**II. El juicio de la filosofía. Forma y contenido especulativos: arte, religión, filosofía** 241

**III. La silogística filosófica: la naturaleza hecha reflexión** 245

A) Primer silogismo: lógica, naturaleza, espíritu. El aprendizaje 246
B) Segundo silogismo: naturaleza, espíritu, lógica. Aparición de la ciencia 247
C) Tercer silogismo: espíritu, lógica, naturaleza. El desapego ideal 249

CAPÍTULO II
LA SIMPLIFICACIÓN DIALÉCTICA 251

**I. Para un tratamiento plástico de la *Aufhebung*** 251

A) El saber absoluto entre golpe y mala infinitud 251
B) Conservaciones y supresiones 253
C) Pasado y porvenir de la Aufhebung 254

**II. La simplificación y sus tendencias** 257

A) El atajo conceptual 257
B) La punta embotada del sentido 259
C) La aceleración "precisada" 263
D) Modalidades de la forma en compendio 264

**III. La simplificación es *habitual* y *kenótica* a la vez** 265

**IV. Conclusión: el Sistema como estancia del espíritu** 267

CAPÍTULO III
"POR SÍ MISMO" 269

**I. El "desprenderse de Sí"** 270

A) Retorno al tercer silogismo de "La Filosofía" 270
B) *Aufhebung* y desasimiento 271
C) Una síntesis sin "Yo" 272

**II. Sobre la causa** 273

A) El Sí mismo y su automatismo 273
B) Contingencia, necesidad, libertad 276
C) La conversación entre la esencia y el accidente 280

**III. Conclusión: la liberación energética** 284

CAPÍTULO IV
EL FILÓSOFO, EL LECTOR
Y LA PROPOSICIÓN ESPECULATIVA 287

**I. ¿Se puede *leer* (con) Hegel?** 287

A) Para una hermenéutica especulativa 287
B) Objeciones 288
C) La respuesta de Hegel 290

**II. Lengua y filosofía: espacio y tiempo del idioma** 291

**III. La proposición especulativa** 294

A) La pendiente predicativa 294
B) La síntesis carente 296

a) El momento griego de la síntesis 297
b) El momento moderno de la síntesis 298

C) El pasaje de lo predicativo a lo especulativo en su relación con la lectura 301

a) Lectura ordinaria y predicación 301
b) ¿Cómo releer (con) Hegel? 305
c) La interpretación 308

CONCLUSIÓN 313

**I. El acontecimiento de la lectura** 313

A) "Yo", lectora 313
B) Las dos potencias 316
C) Composición y recomposición 318

**II. Hegel lee a Heidegger** 322
**III. Ver venir** 325

EPÍLOGO: EL TIEMPO DE LOS ADIOSES 331
*Jacques Derrida*

BIBLIOGRAFÍA 387

INDEX NOMINUM 395

# AGRADECIMIENTOS

Este libro es la versión modificada de mi tesis de doctorado, desarrollada bajo la dirección de Jacques Derrida, y defendida el 15 de septiembre de 1994 en la École Normale Supérieure. El jurado fue presidido por Bernard Bourgeois y estuvo compuesto por Denise Souche-Dagues, Jacques Derrida, Jean-François Courtine y Jean-Luc Marion.

Para mí, la agudeza de sus lecturas hizo de esta defensa un acontecimiento que, en varios sentidos, me comprometió en mi porvenir.

Bernard Bourgeois no solo me hizo el honor de reconocer la validez de una lectura de Hegel un poco explosiva, sino también de percibir su alcance mejor que yo.

Jean-Luc Marion me dio testimonio de su confianza, su apoyo y su bondad. Él sabe todo lo que le debo. Le reitero aquí mi amistad y mi admiración.

Jean-François Courtine fue un notable lector y relector de mi trabajo. Me prodigó consejos y aliento para el retoque que yo emprendía. Le estoy muy agradecida por acogerme en su colección.

Agradezco a mi familia y amigos, en particular a Lucette Finas y Hervé Touboul, por su apoyo indefectible durante los difíciles años en que concebí y escribí *El porvenir de Hegel*.

Termino este libro al mismo tiempo que mi primer año de enseñanza en la Universidad de Paris-X. Que mis nuevos colegas sepan cuánto me facilitó la tarea la calidad de su acogida.

Alain Pernet, ingeniero del C.N.R.S., me ayudó muchísimo en la puesta a punto del manuscrito. Le agradezco muy sinceramente.

Mi trabajo debe lo esencial a la obra, la enseñanza y la amistad de Jacques Derrida. Que este libro –¿alguna vez lo vio venir?– sea el testimonio de mi deuda.

# ADVERTENCIA

Las obras de Hegel aquí comentadas para esclarecer la lectura de la *Filosofía del espíritu* son posteriores al período de Frankfurt.

Todos los problemas de traducción son explicitados en el curso de la investigación, en particular la elección de la palabra "relevo" para *Aufhebung*.

Con frecuencia, los textos de Hegel son citados a partir de las traducciones francesas existentes, a veces modificadas. Estas traducciones son en general las más recientes, con el caso aparte de la *Fenomenología del espíritu*. De hecho, nos mantenemos fieles al espíritu, aunque no siempre a la letra, de la traducción de Jean Hyppolite*.

Las páginas de referencia de los textos alemanes (cuyas ediciones están detalladas en la bibliografía) están indicadas en nota entre corchetes.

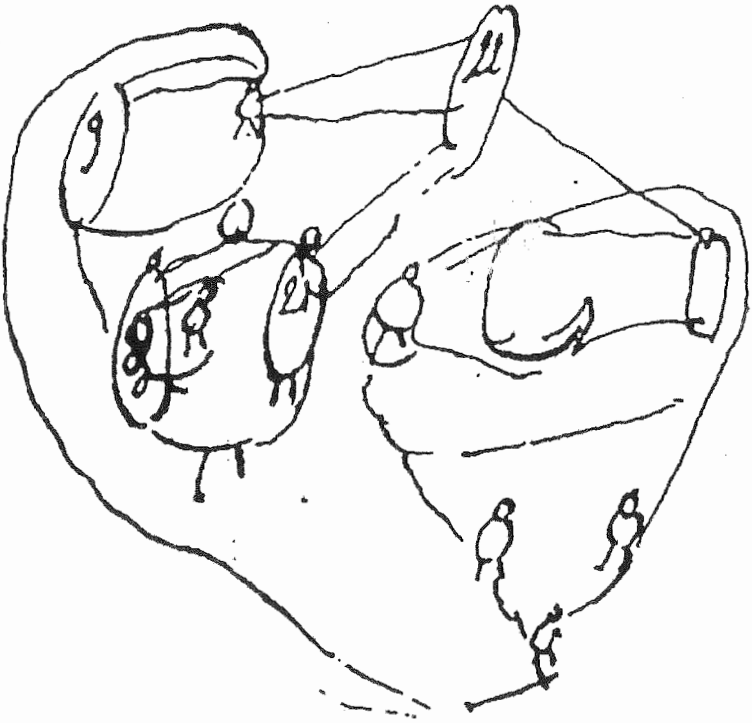
En la mayoría de los casos, evitamos las mayúsculas ("espíritu", "saber absoluto", etc.).

*Ciencia de la lógica (E)* designa la *Ciencia de la lógica* de la *Enciclopedia*.

---

* Para conservar el sentido de las versiones francesas de los textos de Hegel, utilizadas y a veces modificadas por Catherine Malabou, hemos optado por traducir directamente desde las versiones utilizadas en este libro. Tomamos la decisión de hacer lo mismo con los textos de otros autores, en la medida en que en ocasiones el contraste entre las traducciones castellanas y las francesas puede arrojar diferencias que afectan la utilización argumentativa de los términos puestos en juego. [N. del T.]

*Para una ilustración de la plasticidad:*



Dibujo de Hegel en el margen del manuscrito de la *Naturphilosophie* (1805-06).

*"Schluß des Organischen (Silogismo de lo orgánico)"*

*Die Gattung steht hier auf seiten des Organischen — Der Schlußsatz ist, daß die Gattung mit dem Unorganischen unmittelbar vereinigt wird — Das Individuum zehrt sich selbst auf; die nicht ausschließende Diremtion; Beziehung des Organischen auf sich selbst; hebt seine eigene Anorganität auf ernährt sich aus sich selbst, gliedert sich in sich selbst, dirimiert seine Allgemeinheit in seine Unterschiede. Verlauf des Prozesses in ihm selbst.*

# INTRODUCCIÓN

## I. Problemática

### A) *¿Es la filosofía de Hegel una "cosa del pasado"?*

El título "El Porvenir de Hegel" se presenta como una *afirmación*, como una respuesta, anticipada y positiva, a la *pregunta* ¿tiene Hegel un porvenir? Esta pregunta se plantea inevitablemente al final de un siglo en cuyo curso el pensamiento filosófico, al mismo tiempo que celebra la grandeza de Hegel y reconoce su deuda con él, se comprometió decididamente en un movimiento de distanciamiento, si no de rechazo, ante la forma que dicho pensamiento juzgaba como totalizante e incluso totalitaria, y que se creía plegada en el idealismo especulativo. Hoy es imposible considerar el porvenir de Hegel como adquirido o reconocido pasivamente. Este porvenir debe él mismo advenir; todavía tiene que ser experimentado y formado. La presente obra intenta abocarse a dicha formación.

Con la expresión "porvenir de Hegel" hay que comprender, ante todo, el porvenir *de* su filosofía. "Porvenir" tiene el sentido ordinario de "futuro". Etimológicamente significa lo que adviene. Denota igualmente lo que es susceptible de per-

durar: "tener porvenir" es ser capaz de una posteridad. Ahora bien, y ese es el problema fundamental, ¿cómo la filosofía de Hegel podría tener una verdadera posteridad, cómo podría prometer algo todavía, cómo podría hacer acontecimiento y orientar el tiempo, si ella ha aparecido, con el tiempo, como *una empresa de anulación del tiempo*?

El tiempo: todo comenzó con él, y es por su causa que se dictó el divorcio entre Hegel y la filosofía contemporánea. En cierto sentido, la célebre conclusión de la *Fenomenología del espíritu* firmó la sentencia de muerte del hegelianismo:

> El tiempo es el concepto mismo que es ahí, y se presenta para la conciencia como intuición vacía. Es por eso que el espíritu se manifiesta necesariamente en el tiempo, y se manifiesta en el tiempo durante todo el tiempo en que no capta su concepto puro, es decir, en que no elimina el tiempo (*das heißt nicht die Zeit tilgt*). El tiempo es el puro Sí mismo exterior, intuido, no captado por el Sí mismo, el concepto solo intuido; cuando este concepto se capta a sí mismo, supera su forma temporal (*hebt seine Zeitform auf*), concibe la intuición y es intuición concebida y concipiente. El tiempo se manifiesta entonces como el destino y la necesidad del espíritu que todavía no ha culminado en el interior de sí mismo (*der nicht in sich vollendet ist*) (...).[1]

Numerosos intérpretes han concluido de este análisis que, para Hegel, el tiempo solo era *un momento por pasar*. Y parece bien que el tiempo mismo haya exigido reparación, al no poder perdonar al saber absoluto por haber programado su supresión dialéctica. Esta demanda encontró su expresión más poderosa en el pensamiento de Heidegger, quien afirma que el tiempo que el espíritu "supera" en el momento del saber absoluto no es más que un tiempo *vulgar*, un tiempo cuyo concepto ha dominado toda la historia de la metafísica y que

1. "Le Savoir absolu", *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, París, Aubier-Montaigne, 1941, 2 vol., 2, p. 305 [524, 525]. Traducción ligeramente modificada.

hoy termina con ella. Una paráfrasis, el cumplimiento de un estereotipo:

> El concepto hegeliano del tiempo representa, sin que se lo haya destacado lo suficiente, el desarrollo conceptual más radical de la comprensión vulgar del tiempo[2].

Aristóteles fue el primero en elaborar conceptualmente esta "comprensión vulgar del tiempo", que lo determina como serie de "ahora"[3] que transcurren sin comienzo ni fin y que, de ese modo, constituyen el flujo uniforme *en* el cual se despliega la serie de acontecimientos:

> (...) el tiempo aparece en la comprensión vulgar del tiempo como una serie de ahora constantemente 'ahí-delante' (*vorhandenen*), pasando y sobreviniendo a la vez. El tiempo es entendido como una sucesión, como 'flujo' de ahora, como 'curso del tiempo'[4].

Según Heidegger, los parágrafos dedicados al tiempo en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* solo se dedican a retomar punto por punto la problemática aristotélica de la στιγμή, desarrollada en el libro IV de la *Física*. Hegel remataría el pensamiento clásico de la instantaneidad al determinarla conceptualmente como "puntualidad" (*Pünktlichkeit*). En efecto, Hegel declara:

> La negatividad, que en cuanto punto se refiere al espacio (*die sich als Punkt auf den Raum bezieht*) y en él desarrolla sus determinaciones como línea y superficie, existe también *para sí* y para sus determinaciones en la esfera de la exterioridad (*des Außersichseins*), pero igualmente existe en esta esfera planteándolas y pareciendo al mismo tiempo estar en la indiferencia frente

2. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963, [428]. *Être et temps*, trad. François Vezin, París, N.R.F., Gallimard, 1986, § 82, p. 496.

3. Tomamos partido por escribir "ahora" en plural, sin "s".

4. *Être et temps*, p. 489 [422].

> a la yuxtaposición inmóvil (*das ruhige Nebeneinander*). Puesta de este modo para sí, la negación es el *tiempo*[5].

Una determinación espacial: el punto sirve para caracterizar una determinación temporal, el instante. Ahora bien, dicha concepción del tiempo, que lo reduce a ser únicamente la forma de la yuxtaposición, hoy parece desprovista de porvenir.

Para Heidegger, la comprensión vulgar del tiempo constituye la unidad de la tradición filosófica reducida por él bajo el nombre de *metafísica*. Esta última obedece a cierta determinación del sentido del ser como *presencia* (οὐσία, *Anwesenheit*), que vuelve a conceder al *presente* (*Gegenwart*) un privilegio por sobre las otras dos dimensiones del tiempo. Por consiguiente, el pasado y el porvenir aparecen necesariamente como *presentes* pasados o *presentes* por venir. Según Heidegger, esta concepción del tiempo como medio homogéneo en el cual se produce el ente –medio donde nada puede *sobrevenir* verdaderamente– gobierna la historia de la filosofía desde los Presocráticos hasta Husserl. Sin embargo, Hegel se distingue de otros filósofos en la medida en que lleva a su punto culminante el privilegio tradicionalmente concedido al presente. En la exposición especulativa del concepto de tiempo, el porvenir ni siquiera sería *un tiempo como los otros*, ni tendría la fuerza para *mantenerse*, y cedería a los anticipos –es decir, a la prioridad ontológica– del pasado-presente.

En su curso de 1930, dedicado a la *Fenomenología del espíritu*, Heidegger afirma:

> Sin duda, [Hegel] habla a veces (...) del ser pasado, pero nunca del porvenir. Este silencio concuerda con el hecho de que el pasado constituye un carácter insigne del tiempo, y por esta causa el tiempo es el pasaje y lo que pasa; es siempre pasado[6].

---

5. *Encyclopédie des sciences philosophiques. Philosophie de la nature*, trad. Gibelin, París, Vrin, 1967, § 257, p. 144 [209].

6. *La* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel*, (Cours du semestre d'hiver 1930-1931), trad. Emmanuel Martineau, París, N.R.F., Gallimard, 1984, p. 135. Heidegger

Según Hegel, el tiempo sería el pasado del espíritu, aquello por lo que el espíritu debe pasar (*übergehen*) antes de concluir en su identidad absoluta y eterna consigo. A su vez, esta identidad es ella misma un pasado, pero un pasado que temporalmente no ha pasado[7], la antigüedad intemporal de la *presencia*, o "parusía", del absoluto. A partir de esto, todo lo que adviene solo sería el anuncio de lo ya advenido, todo futuro solo sería un retorno a sí en potencia.

De hecho, según Hegel, ¿todo lo que llega no lo hace *siempre demasiado tarde*? ¿Toda juventud no está ya, en su novedad misma, retrasada? En la *Filosofía del espíritu* de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en el momento en que analiza "el curso natural de las etapas de la vida", Hegel muestra precisamente que lo propio de la juventud es creer en el porvenir, en pensar que el mundo no es todavía lo que es:

> El espíritu exaltado del hombre joven no discierne que el universal sustancial (...), en lo que concierne a su esencia, ya ha concluido en el mundo en su desarrollo y su realización efectiva (*Wirklichkeit*)[8].

El hombre joven deberá esperar a envejecer para comprender que el mundo

> posee la potencia absoluta para realizarse efectivamente, y [que] se cumple en todo tiempo: [que] no es tan impotente hasta el punto en que primero debería esperar el comienzo de su realización efectiva[9].

---

declara en ese mismo Curso que Hegel desarrolla una "concepción fundamental del ser según la cual el *ente* es verdaderamente lo que ha *vuelto a ocurrir*, lo que ha *retornado en sí* (...)", *Ibid.*, p. 223.

7. *Cf. Science de la Logique. Doctrine de l'essence*, trad. Pierre-Jean Labarrière y Gwendoline Jarckzyk, París, Aubier-Montaigne, 1976, p. 2: "En el verbo *sein*, la lengua conservó el *Wesen* en el participio pasado *gewesen*; porque la esencia es el ser pasado, pero intemporalmente pasado".

8. *Philosophie de l'esprit*, Agregado al § 396, trad. Bernard Bourgeois, París, Vrin, 1988, p. 437.

9. *Ibid.*, p. 438.

El absoluto no espera, nunca se ha esperado ni se esperará jamás: la tensión hacia lo inesperado no es más que una ilusión de juventud, la misma que Hegel reconoce haber tenido antes de la crisis de Frankfurt. Demasiado tarde. En su palabra crepuscular, en el inicio de su noche, quizá la filosofía solo sería para Hegel el anuncio de esta verdad: es demasiado tarde para el porvenir.

Al escuchar este anuncio, ¿es posible dejar de experimentar el sentimiento de un enclaustramiento ontológico? ¿Se puede dejar de ver en el Sistema el movimiento de un bucle que envuelve a todo afuera, a toda alteridad y toda sorpresa? Hegel afirma que el espíritu no tiene otro absoluto, que *no hay alteridad absoluta del absoluto*: "para el espíritu, en modo alguno existe algo absolutamente otro". Es por eso que

> todo actuar del espíritu solo es una captación de sí mismo, y el fin de toda verdadera ciencia es solo ese, [a saber], que el espíritu se conozca a sí mismo en todo lo que está en el cielo y en la tierra[10].

El espíritu, cuya tarea consiste en captarse a sí mismo, en anticiparse como presente en todo lo que es, que es todo lo que ocurre, no puede tener relación con lo totalmente otro ni, en este sentido, con el *acontecimiento*. ¿Qué lugar habría entonces, en el pensamiento hegeliano, para una pregunta por el porvenir si todo ya está penetrado por el espíritu y, en este sentido, siempre consumado?

En los textos filosóficos contemporáneos abundan, esparcidos, los análisis que enfatizan el carácter irrevocable, petrificado y mortífero del pensamiento especulativo. El mismo Kojève, tan apegado a subrayar la actualidad de la filosofía hegeliana y a pensar su porvenir, caracteriza pese a todo al saber absoluto en términos de "fin de los tiempos"[11]. Ahora

10. *Ibid.*, Adición al § 377, p. 379. Bernard Bourgeois precisa en una nota al pie: "Para el espíritu, la naturaleza es ciertamente su *Otro* (...), pero también *su* Otro (...)".

11. *Introduction à la lecture de Hegel.* Notes de cours réunies par Raymond Queneau, París, Gallimard, 1947, p. 531.

bien, ¿qué tiempo puede corresponder al "fin de los tiempos" sino el estasis mismo del tiempo en la forma petrificada de un *presente perpetuo*? Heidegger lo afirma:

> la exposición hegeliana del concepto verdadero del ser (...), con su mención al tiempo, no es otra cosa que un adiós al tiempo como camino hacia el espíritu, que es lo eterno[12].

¿El "adiós" de Hegel *al* tiempo no se invirtió en un adiós *del* tiempo a Hegel? En efecto, el tiempo de la filosofía especulativa realmente no sería el tiempo, sino la *nivelación* (*Nivellierung*) del tiempo que Heidegger denomina "temporalidad originaria (*ursprüngliche Zeit*)". Esta última no puede ser concebida a partir de la presencia del presente, y su "éxtasis" preponderante es, precisamente, el porvenir. La temporalidad originaria, escribe Heidegger, "se temporaliza *prioritariamente* a partir del *porvenir*"[13]. El porvenir auténtico ya no es un simple momento del tiempo, sino que de cierta manera se confunde con el tiempo mismo.

El objetivo no es proponer aquí una confrontación entre el pensamiento del tiempo en Hegel y en Heidegger. A pesar de todo, es imposible ignorar la mutación de sentido que sufrió el concepto de porvenir en el curso del siglo XX; dicho de otro modo, es imposible ignorar el porvenir mismo del concepto de porvenir, salvo para *nivelarlo* y, por consiguiente, para *retrasar* su relación con él.

Ahora bien, precisamente el itinerario aquí aventurado no quiere tener nada de reacción ni de nostalgia. Su éxito –su porvenir– depende de su capacidad de apertura a los argumentos que lo contradicen, en particular al análisis según el cual la ausencia de un pensamiento del porvenir *en* la filosofía de Hegel implica la ausencia de porvenir *de* la filosofía de Hegel. Decir, como hace Heidegger, que Hegel *no habla nunca* del porvenir, significa que Hegel no tiene porvenir. Ahora

12. *La* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel, op. cit.*, p. 224.

13. *Être et temps*, trad. modificada, p. 494.

bien, sabiendo el sentido que es preciso darle y con qué actualidad filosófica relacionarla, el presente trabajo se alza contra esa aserción, *afirmando el porvenir de Hegel.*

B) *La promesa de la plasticidad*

Con este fin, nos proponemos *formar un concepto,* el concepto de "*plasticidad*", como lo anuncia el título "El porvenir de Hegel. *Plasticidad,* Temporalidad, Dialéctica". En primer lugar, formar un concepto significa transformar una noción con una presencia discreta en la filosofía hegeliana en una instancia de captación de esta, en el doble sentido de un *coger* y un *comprender,* como lo autoriza la etimología misma de la palabra "concepto". Transformar la plasticidad en un concepto significa mostrar que la plasticidad *coge a* la filosofía de Hegel y permite a su lector *comprenderla,* apareciendo así, a la vez, como una *estructura* y como una *condición de inteligibilidad.*

Formar un concepto significa, en segundo lugar, elaborar una instancia susceptible de *dar forma* a lo que ella recoge. Hegel afirma en varias oportunidades que si el concepto es una forma lógica, no hay que considerarlo como un receptáculo vacío, sino como una potencia de formación de su propio contenido. Al conferir a la plasticidad una posición intermedia entre el "porvenir" y la "temporalidad", el título "El *porvenir* de Hegel. Plasticidad, *Temporalidad,* Dialéctica" anuncia que la plasticidad será abordada como la instancia que *forma* el porvenir y el tiempo en la filosofía de Hegel, es decir, que forma la relación entre ambos y que organiza el proceso dialógico de su mutua información. De ello se desprende que los conceptos de porvenir y de plasticidad serán tratados en contraste, esclareciéndose el uno al otro como un título que se esclarece gracias a su subtítulo.

En segundo lugar, esta relación de sinonimia se invierte en una relación de *disimetría.* En efecto, plantear "el porvenir, *es decir,* la plasticidad" implica al mismo tiempo *desplazar* la definición corriente del porvenir entendido como *momento del tiempo.* El título anuncia entonces que "el porvenir" no

se restringirá a su sentido inmediato, y totalmente aparejado, de futuro. El problema no será elucidar la relación que el porvenir entendido en este sentido mantiene con el presente y el pasado en la exposición del concepto de tiempo en las distintas versiones de la *Filosofía de la naturaleza*[14]. Esos mismos textos *obligan a* abandonar el significado "bien conocido" del porvenir y, por consiguiente, la *definición "bien conocida" del tiempo*. Al mismo tiempo, la posibilidad de pensar una determinación temporal –el porvenir– más allá de su simple estatuto de momento del tiempo –de "ahora por venir"– hace manifiesto que el tiempo mismo no se reduce para Hegel a la relación regulada entre sus momentos. Por "plasticidad" entenderemos el *exceso del porvenir en el porvenir*, y por "temporalidad" entenderemos el *exceso del tiempo en el tiempo* en la filosofía especulativa.

Estos preliminares indican, desde el principio, que nuestro trabajo no seguirá la vía trazada por Koyré y Kojève, quienes interrogaron explícitamente el porvenir *en* la filosofía de Hegel. El primero, en su artículo "Hegel à Iéna"[15], y el segundo en su *Introduction à la lecture de Hegel*[16], reconocen una *"preponderancia"*, o incluso una *"primacía" del porvenir* sobre el pasado y el presente en los "Cursos" de Jena, mostrando así la proximidad del pensamiento del joven Hegel con el de Heidegger. Pese a su interés e importancia, dicha empresa no permite responder a la cuestión del porvenir de Hegel. Además de que el problema de una *elección* de la *Zukunft* no es en lo absoluto un problema hegeliano, esta hipótesis de lectura conduce a un impase, según las opiniones de Koyré y de Kojève. En efecto, ambos concluyen con una contradicción *no resuelta* en la filosofía de Hegel: ella solo podría conceder al porvenir un privilegio sobre los otros momentos del tiempo al *suspender* a la vez todo porvenir.

---

14. Las de Jena (1804-1805 y 1805-1806) y la de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en sus tres ediciones (1817, 1827, 1830).

15. *Études d'histoire de la pensée philosophique*, París, 1971, para la edición N.R.F., Gallimard, p. 148-189.

16. *Op. cit.*, p. 367.

Por una parte, Koyré afirma que, para Hegel, "el tiempo es dialéctico y (...) se construye a partir del porvenir" y, por otra, que

> la filosofía de la historia –y con ello mismo, la filosofía hegeliana, el 'sistema'– solo sería posible si la historia estuviera terminada; si no hubiera más porvenir, si el tiempo pudiera detenerse[17].

Hegel no habría conseguido "conciliar" ambos significados que el concepto de porvenir reviste en su Sistema: por una parte, el porvenir cronológico, cuya dinámica es el fundamento del devenir histórico; por otra, el advenir lógico o "acto-devenir-a-sí-mismo (*Zu-sich-selbst-kommen*)" del concepto[18].

Por una parte, Kojève afirma que "el Tiempo que Hegel tiene a la vista (...) está caracterizado por la primacía del Porvenir"[19], pero reconoce, por otra, que el "hombre" que ha alcanzado el saber absoluto ya no tiene porvenir:

> El Hombre que ya no se relaciona (...) con un objeto-cósico opuesto a él, ya no tiene necesidad de *negar* para mantenerse en la existencia, conservando su identidad consigo mismo. Y el Hombre que ya no *niega*, ya no tiene un verdadero *porvenir*[20].

La elucidación de dicha pretendida contradicción que, en su naturaleza, *no sería dialéctica*, ya que ella queda sin solución, es un gesto corriente en numerosos intérpretes de Hegel en la primera mitad del siglo XX. Por el contrario, los trabajos de una nueva generación de comentaristas franceses –Bernard Bourgeois, Pierre-Jean Labarrière, Gérard Lebrun, Denise Souche-Dagues[21]– han

17. "Hegel à Iéna", *op. cit.*, p. 189.

18. *Science de la logique. Doctrine du concept*, trad. Pierre-Jean Labarrière y Gwendoline Jarckzyk, París, Aubier-Montaigne, 1981, p. 390.

19. *Introduction à la lecture de Hegel, op. cit.*, p. 367.

20. *Ibid.*, p. 387.

21. En particular: Bernard Bourgeois, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, París, Vrin, 1991. Pierre-Jean Labarrière, "Histoire et liberté", en *Archives de*

exhibido la unidad viviente del "devenir histórico" y de la "verdad lógica" en la filosofía de Hegel. Ciertamente, estos trabajos no han resuelto el problema de la relación entre la "eternidad" y la "historicidad" en el hegelianismo, pero lo han esclarecido lo suficiente como para que no haya aquí que tomarlo como *tema*. El itinerario tampoco se dirige por un análisis de la relación estructural que une a la *Fenomenología del espíritu* con la *Ciencia de la lógica*, ni, finalmente, por una investigación sobre la relación que la filosofía de la historia mantiene con la deducción inmanente del Concepto en el seno del Sistema. Ciertamente, estos problemas estarán constantemente presentes en el curso de la interrogación, pero no constituirán sus *temas*.

La posibilidad de afirmar el porvenir de Hegel –en el doble sentido del porvenir *de* y del porvenir *en* su filosofía– depende en primer lugar de la manera en la cual se puede plantear la pregunta por el porvenir *ahí donde no se lo espera*. La *plasticidad* aparecerá, a partir de esto, como lo *inesperado* de la filosofía hegeliana.

En esta medida, el porvenir del concepto de plasticidad estará aquí mismo en juego. Su visibilidad depende del éxito de una operación epistemológica que se acerca, por su método, a aquella definida por Georges Canguilhem, en términos que ahora son célebres:

> Trabajar un concepto es hacer variar su extensión y su comprensión, generalizarlo gracias a la incorporación de rasgos excepcionales, exportarlo fuera de su región originaria, tomarlo como modelo o inversamente buscarle un modelo. En resumen, conferirle progresiva-

---

*philosophie*, 33, oct.-dic. 1970, p. 701-718; "Le Statut logique de l'alterité chez Hegel", en *Philosophie*, n° 13, invierno 1986, p. 68-81. Gérard Lebrun, *La Patience du concept*, París, N.R.F., Galllimard, 1972, en especial el cáp. VIII, "Logique et finitude". Denise Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, París, P.U.F., 1986; *Hégélianisme et dualisme*, París, Vrin, 1990, en especial el cáp. III, "L'histoire"; *Recherches hégéliennes. Infini et dialectique*, París, Vrin, 1994, tercera parte "Le temps et l'histoire" y "Conclusion".

mente la función de una forma, mediante transformaciones reguladas[22].

Dicha operación conducirá, en todo nuestro trabajo, a poner a prueba la *plasticidad misma del concepto de plasticidad.*

## II. La filosofía hegeliana puesta a prueba por la plasticidad

### A) *Significados usuales del concepto de plasticidad*

"Trabajar" el concepto de plasticidad quiere decir "conferir la función de una forma" a un término que, en su sentido primordial, *designa ese mismo acto*. El sustantivo "plasticidad", y su equivalente alemán "*Plaztizität*", entran ambos en la lengua en el siglo XVIII[23] y se agregan a dos palabras prexistentes formadas sobre el mismo radical: el sustantivo "plástico (*die Plastik*)" y el adjetivo "plástico (*plastisch*)"[24]. Estas tres palabras derivan del griego πλάσσειν (at. πλάττειν), que significa modelar[25]. Por un lado, el adjetivo "plástico" significa "susceptible de cambiar de forma", maleable: la arcilla, la greda son "plásticas"; y, por otra parte, significa "lo que tiene el poder de dar forma", como en el caso de las artes plásticas o de la cirugía plástica[26]. Estos dos significados se encuentran en el adjetivo alemán *plastisch*. Efectivamente, el dicciona-

22. "Dialectique et Philosophie du Non chez Gaston Bachelard", *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, París, Vrin, 1970, 2a edición, p. 196-207: p. 206.

23. La palabra entra en la lengua francesa en 1785 (diccionario Robert). El diccionario Brockhaus indica que *Pläztizität* entre en la lengua "en la época de Goethe (muerto en 1832)".

24. *Plastisch* es también un adverbio, que significa "plásticamente", "de manera plástica".

25. Recordemos ὁ πλάστης: el modelador; τὸ πλάσμα: el objeto modelado; πλάστιχός: que se deja modelar; τὸ ἔμπλαστρον: el emplasto

26. Diccionario Robert.

rio Grimm lo define de la siguiente manera: "*körperlich* (...) *gestaltend oder gestaltet* (que recibe o da forma –o figura– de cuerpo)"[27]. La plasticidad (tal como la *Plaztizität* alemana) designa el carácter de lo que es plástico, es decir, de lo que es susceptible tanto de recibir como de dar forma.

Desde ya, estas definiciones permiten poner en evidencia el "círculo hermenéutico" en el cual estará capturado el itinerario, ya que la formación del concepto de plasticidad requiere la definición misma de dicho término; lo que define y lo definible son idénticos. Con el fin de "separarlos" entre sí es preciso, ciertamente, "hacer variar su extensión". Pero esta misma variación todavía hace funcionar el significado del término plasticidad; efectivamente, la evolución de dicho

---

27. Reproducimos, respetando la ortografía y la tipografía, las rúbricas "*Plastik*", "*Plastiker*", "*Plastisch*" del diccionario Grimm:

PLASTIK, f., *auf franz*, plastique vom griech, πλαστιχή (nämlich τέχνη) *die bildende kunst, welche die organischen formen selbst körperlich (durch formen, schnitzen, meiszeln, gieszen) hinstellt, im engern sinne die form-, modelliertkunst:* der hauptzweck aller plastik, welches wortes wir künftighin zu ehren der Griechen bedienen, ist, dasz die würde des menschen innerhalb der menschlichen Gestalt bedienen, ist, dasz die würde des menschen innerhalb der menschlichen Gestalt dargestellt werde. GÖTHE 44, 34; plastik wirkt eigentlich nur auf ihrer höchsten stufe. 22, 229; die malerei hat ein viel weiteres Reich, ein freiere natur als die plastik. H. MEYER *kl. schriften* 48, 35 *neudruck*.

PLASTIKER, m. bildender kunstler: Dädalus der erste plastiker. GÖTHE 44, 250.

wer sich zu dichten erkühnt, und die sprache verschmäh und den rhytmus, gliche dem plastiker, der bilder gehau'n die luft. (PLATEN 2, 295).

*ein* plastischer *dichter*: unsere zwei grószten romantiker, Göthe und A.W. von Schlegel sind zu gleicher zeit auch unsere grószten plastiker, H. HEINE 13, 18.

PLASTISCH, *adj. und adv. Körperlich bildend, gestaltend oder gestaltet, der plastic gemäsz, dienend*: glaube, liebe, hoffnung fühlten einst... einen plastischen trieb in ihrer natur, sie befleiszigten sich zusammen und schufen ein liebliches gebilde..., die geduld. GÖTHE, 56, 129; plastische anatomie 44, 60, *ff*; die plastische Natur des menschen, SCHILLER 10, 80; plastische darstellungen, A.W. SCHLEGEL *vorles.* 1, 128, 10 *neudruck*; plastischer künstler Gervinus 5, 213, auch plastischer dichter (H. HEINE suppl 157), *dessen gestalten gleichsam körperlich hervortreten, danach* plastische poesie H. HEINE 13, 18; plastisch darstellen, malen (*mit stark abgegrundeten formen*), schildern *u.s.w.*, plastische schärfe LENAU (1880) 2, 243, ruhe AUERBACH *ges. schriften* 19, 168, anschauung 176; plastische gewaltsamkeiten (*raub plastischer kunstschäze*) KLOPSTOCK 5, 533 *Hempel*; plastischer thon, *modellierthon*.

término en la lengua da testimonio de su "exportación fuera de su región originaria". El país natal de la plasticidad es el dominio del arte. En efecto, la plástica caracteriza el arte del modelaje, y en primer lugar, el trabajo del escultor. Las artes plásticas son las artes cuyo principal fin es la elaboración de las formas; entre ellas se clasifican la arquitectura, el dibujo y la pintura. Ahora bien, *por extensión*, la plasticidad designa la aptitud para la formación en general, para el modelaje por parte de la cultura y la educación. Se habla de la plasticidad del recién nacido, de la plasticidad del carácter del niño. La plasticidad caracteriza también la ductilidad (plasticidad del cerebro), así como la capacidad para evolucionar y adaptarse. Es por eso que hablamos de la "virtud plástica" de los animales, de los vegetales y del viviente en general.

Esta "extensión" debe ser entendida de la manera siguiente. Por ejemplo, se dice que el niño es "plástico", por comparación con una materia maleable. Sin embargo, el adjetivo "plástico", al ser opuesto a "rígido", "fijo", "osificado", no por ello significa "polimorfo". Es plástico aquello que guarda la forma, como el mármol de la estatua que, una vez configurada, no puede recuperar su forma inicial. "Plástico" designa, entonces, lo que cede a la forma *resistiendo* a la deformación. Ahora es posible comprender otra "extensión" de este término en el dominio de la histología, en el que la plasticidad designa la capacidad de los tejidos para reformarse, luego de haber sido lesionados.

Los significados de la plasticidad no han dejado y no dejan de evolucionar en la lengua. La materia plástica es un modo de síntesis susceptible de tomar formas y propiedades diversas, que siguen los usos a los cuales está destinada. En el caso del "plástico" se trata de una sustancia explosiva a base de nitroglicerina y nitrocelulosa capaz de suscitar violentas detonaciones. La plasticidad misma del término "plasticidad" la lleva a los extremos, a una figura sensible que es la toma de forma (la escultura) y a una aniquilación de toda forma (el explosivo).

## B) *El pensamiento hegeliano de la plasticidad*

Formar el concepto de plasticidad en la filosofía hegeliana implica, primero que todo, llamar la atención sobre la manera en que Hegel mismo da forma a este concepto. En esta elaboración se encuentran co-implicados tres dominios de sentido. En todos los casos, encontramos el doble significado del adjetivo "plástico": susceptible tanto de recibir como de dar forma, doble significado que autoriza a considerar este adjetivo como una "palabra especulativa".

El primer dominio de sentido es el de las *artes plásticas*. Las palabras *plastisch* y *Plastik* aparecen frecuentemente en los análisis que Hegel dedica en particular al arte griego en la *Estética*, donde define la escultura como "arte plástico por excelencia"[28]. El filósofo se da licencia con la definición usual de la plasticidad para extender su comprensión y elaborar el pensamiento de las "*individualidades plásticas*", en cuanto segundo dominio de sentido del concepto de plasticidad. Según Hegel, la plasticidad caracteriza la naturaleza de dichas individualidades griegas que el filósofo denomina "ejemplares (*exemplarische*)" o "sustanciales (*substantielle*)". "Pericles (...), Fidias, Platón, y sobre todo Sófocles, al igual que Tucídides, Jenofonte y Sócrates" son "individuos plásticos":

> Grandes y libres, ellos se han desarrollado en el terreno de su propia particularidad sustancial, engendrándose siempre ellos mismos y tendiendo sin cesar a convertirse en aquello que querían ser[29].

Hegel insiste sobre el hecho que

> Los griegos poseían en el más alto grado ese sentido plástico perfecto en su concepción de lo divino y de lo humano (*dieser Sinn für die vollendete Plastik*

28. *Esthétique*, trad. Jankélévitch, París, col. Champs-Flammarion, 1979, III, p. 111 [II 355].

29. *Ibid.*, p. 127 [II. 374].

*der Göttlichen und Menschlichen war vornehmlich in Griechland heimisch*). Solo se sitúa en su lugar a los poetas, oradores, historiadores y filósofos griegos a la luz de los ideales de la escultura, dicho de otro modo, a la luz de la plástica, la única capaz de hacernos aparecer en toda su realidad las figuras de los héroes épicos y dramáticos, de los hombres de estado y los filósofos. Ya que en las bellas épocas de la civilización griega, los personajes que actuaban, los hombres de acción, tenían, tal como los poetas y los pensadores, ese carácter plástico, a la vez universal e individual, sin ninguna discordancia entre lo interior y lo exterior (*diesen plastischen allgemeinen und doch individuellen, nach außen wie nach innen gleichen Charakter*)[30]

30. *Ibíd.* En las *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (trad. Gilson, París, Vrin, 1979), Pericles es descrito como modelo de "individualidad plástica": "Fue un hombre de Estado con un carácter antiguo y plástico (*Perikles war ein Staatsmann von plastischen antiken Charakter*)" (p. 199 [317]). Debido a su instigación, se alzaron "esos monumentos eternos de la escultura"; sus discursos se dirigían a "un grupo de hombres que se volvieron por todos los siglos naturalezas clásicas". Aquí encontramos los mismos ejemplos: Tucídides, Sócrates, Platón, Aristófanes. Alejandro también es caracterizado como "espíritu plástico": "Había sido educado por el pensador más profundo y más comprensivo de la antigüedad, Aristóteles, y la educación fue digna del hombre que se había encargado de él. Alejandro fue iniciado en la metafísica más profunda: su naturaleza fue así perfectamente purificada, y liberada por otro lado de los lazos de la opinión, de la grosería y de las vanas representaciones (*dadurch wurde sein Naturell vollkommen gereignit und von den sonstigen Banden der Meinung, der Roheit, des leere Vorstellens befreit*). Aristóteles dejó esta gran naturaleza tan ingenua como era, pero le inculcó la consciencia profunda de lo que es lo verdadero, haciendo del espíritu pleno de genio que era, un espíritu plástico, tal como una esfera que planea libremente en su éter" (p. 207 [332]).
"Plástico", en todos sus casos, claramente significa "que tiene el carácter de la movilidad". Comparando Atenas con Esparta, Hegel describe a la primera, cuna de las "individualidades plásticas", como el lugar ejemplar de "una gran actividad, una gran movilidad, una gran extensión de la individualidad, al interior de la esfera de una mentalidad moral (*eine grosse Betriebsamkeit, Regsamkeit, Ausbildung der Individualität innerhalb des Kreises eines sittlichen Geistes*)". En Esparta, "vemos por el contrario, la virtud abstracta rígida (*die starre abstrakte Tugend*), la vida para el Estado, pero que reprime la movilidad, la libertad de la individualidad (*aber so, dass die Regsamkeit, die Freiheit der Individualität zurückgesetzt ist*)" (200 [318]).
En las *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (trad. Garniron, París, Vrin, 1986), Hegel dice de la filosofía griega que ella es "plástica" (Introducción, p. 322); en el tomo

Estas "individualidades plásticas" forman la "corporeidad de lo espiritual (*Körperlichkeit des Geistigen*)". El tema de las individualidades plásticas constituye por sí mismo una mediación entre el primer dominio de sentido de la plasticidad, la escultura[31], y el tercero, la *plasticidad filosófica*.

La expresión "plasticidad filosófica" debe ser entendida de dos maneras. Por una parte, ella caracteriza, para Hegel, la actitud o el comportamiento del filósofo. Por otra, ella califica el modo de ser de la filosofía misma, es decir, el ritmo de despliegue del contenido especulativo y de su exposición.

En el Prefacio a la *Ciencia de la lógica*, de 1831, Hegel declara:

> Una exposición plástica (*ein plastischer Vortrag*) exige, ella misma, un sentido plástico de acogida y comprensión (*einen plastischen Sinn des Aufnehmens und Verstehens*); pero esos adolescentes, esos hombres plásticos, capaces de renunciar por sí mismos, tranquilamente, a sus propias reflexiones e intervenciones, por medio de las cuales el 'pensar por sí mismo' se impacienta por manifestarse, auditores aptos solo para seguir la Cosa (*nur der Sache folgende Zuhörer*), como Platón los imaginaba, no podrían ser puestos en escena en el diálogo moderno; menos todavía se podría contar con tales lectores[32].

---

II, encontramos la descripción de Sócrates como individuo "plástico" (p. 291). Al principio del tomo VI (p. 1256), el traductor insiste en la "importancia de la noción de plasticidad".

31. Efectivamente, estos individuos son denominados "plásticos" por referencia a la escultura: "todos ellos son naturalezas eminentemente artísticas, artistas ideales de sí mismos (*ideale Künstler ihrer Selbst*), individuos de un solo golpe, obras de arte que se alzan como imágenes divinas inmortales, que no tienen nada de temporal ni de perecibles. Encontramos la misma plástica en las obras de arte que representan los cuerpos de los vencedores en los Juegos Olímpicos, hasta en aquella que representa al cuerpo de Friné, la más hermosa mujer que, surgida de las aguas, apareció completamente desnuda ante Grecia entera" (*Esthétique* III, p. 127, 128).

32. Trad. Catherine Malabou, *Philosophie*, n° 29, invierno de 1991, p. 13-26; p. 24.

La individualidad plástica griega adquiere valor de modelo de la actitud filosófica ideal[33]. La plasticidad designa, primero, la capacidad del sujeto que filosofa al seguir el contenido, la Cosa misma, abandonando la forma de su particularidad inmediata y la arbitrariedad de su "pensamiento propio". Sin embargo, como hemos visto, "plástico" no significa "polimorfo". El lector o el interlocutor filosófico ciertamente reciben la forma, pero a su vez son conducidos a dar forma a lo que entienden o leen[34]. En este sentido, para Hegel son comparables a las individualidades plásticas griegas. Si estas son "universales e individuales" es en el sentido en que reciben su razón formadora de lo universal –del concepto– pero también en el sentido en que ellas confieren una forma particular a lo universal, *encarnándolo* o incorporándolo. El individuo se convierte así en el "ser-ahí" o en la traducción sensible de lo espiritual. A partir de ello, la plasticidad aparece como un proceso de información mutua de lo universal y lo particular, del cual resulta esta singularidad que es la individualidad ejemplar.

Estas observaciones llevan a examinar el segundo sentido de la plasticidad filosófica. ¿Qué es una "exposición plástica (*plastischer Vortrag*)"? Un pasaje del Prefacio a la *Fenomenología del espíritu* permite definirla:

> (...) la exposición filosófica obtendrá un valor plástico (*diesjenige philosophische Exposition würde es erreichen plastisch zu sein*) solo cuando excluya rigurosamente (*streng... ausschlösse*) el tipo de relación ordinaria entre las partes de una proposición[35].

33. En las *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel declara a propósito de los interlocutores de Sócrates: "Semejantes personajes plásticos de la entretención; ninguno está allí para expresar su opinión, para *situar su palabra*" (III, p. 402)

34. Plasticidad tiene como sinónimo uno de sus significados, *Bildsamkeit*: ductilidad, docilidad. Su segundo significado (donación de forma), es ilustrado por todo el léxico hegeliano de la información, en particular por sustantivos como *Ein-und Durchbildung* ("penetración formadora").

35. *Phénoménologie de l'esprit*, I, p. 55 [47].

La manera habitual de considerar la proposición filosófica hace pensar en el sujeto de la proposición como instancia fija que recibe desde afuera sus accidentes, sin producirlos por sí mismo. "Excluir rigurosamente el tipo de relación ordinaria entre las partes de una proposición" significa concebir esta relación como proceso de "auto-determinación (*Selbstbestimmung*)" de la sustancia. El pasaje de una concepción a otra de la relación de la sustancia con sus accidentes, es pensado por Hegel como un pasaje de la proposición *predicativa* a la proposición *especulativa*.

La plasticidad caracteriza la *relación del sujeto con sus predicados*, elevada a su verdad especulativa. En el seno del proceso de auto-determinación, lo universal (la sustancia) y lo particular (la autonomía de los accidentes) se informan entre sí en una dinámica comparable a aquella que se efectúa en las individualidades plásticas. El proceso de auto-determinación es el despliegue de la *sustancia-sujeto*. Al auto-determinarse, la sustancia brota de sí misma para entrar en la particularidad de su contenido. Mediante dicho movimiento de negación de sí misma, ella se plantea como sujeto. Como lo advierte Bernard Bourgeois,

> el sujeto es la actividad o negatividad infinita, en la cual la identidad, así verdadera, concreta o mediatizada, se realiza en su diferenciación consigo, su división o partición originaria (*ursprüngliches Teilen*), su *juicio* (*Urteil*): así, la identidad subjetiva se afirma en la afirmación de su diferencia mientras que la identidad sustancial solo puede afirmarse en la negación de la diferencia que ahora es presupuesta por ella[36].

La auto-determinación es el movimiento por el cual la sustancia se afirma a la vez como *sujeto y predicado de sí misma*. En la *Ciencia de la lógica* de la *Enciclopedia*, Hegel define la "relación de la *sustancialidad* y la *accidentalidad*" –o "Relación absoluta"– como "*actividad-de-la-forma* (*Formtätigkeit*)"[37].

36. *Philosophie de l'esprit*, nota del traductor n° 3, p. 201.

37. *Encyclopédie des sciences philosophiques. Science de la logique*, trad. Bernard Bourgeois, París, Vrin, 1979, § 150, p. 399 [144, 145].

Precisamente, esta "actividad" da testimonio de la *plasticidad de la sustancia,* tanto de su capacidad de recibir como de formar su propio contenido. El estudio de la auto-determinación, considerado como *operación plástica originaria,* formará el corazón del presente trabajo

## C) *Dialéctica y "ver venir"*

La pulsación de este corazón, precisa su rítmica en el último término del título global de nuestro trabajo: "El Porvenir de Hegel. Plasticidad, Temporalidad, *Dialéctica*". El movimiento de la auto-determinación es, efectivamente, el principio del proceso dialéctico. Su energía nace de la tensión contradictoria entre la mantención de la determinidad particular y su disolución en lo universal. En la *Ciencia de la lógica,* Hegel muestra que dicha tensión es aquella en la que un "primer término", "considerado en sí y para sí", y que tiene la apariencia del "subsistir-autónomo (*Selbstständigkeit*)", se muestra como "lo otro de sí mismo" al disolver la fijeza de su posición[38].

Esta dinámica de mantención y aniquilación se rige según su posibilidad en el despliegue lógico de la sustancia-sujeto, como claramente lo indica el Prefacio de la *Fenomenología del espíritu*:

> En virtud de [la] simplicidad o de [la] igualdad consigo misma (*Sichselbstgleicheit*), la sustancia se manifiesta como sólida (*fest*) y permanente (*bleibend*). Pero esta igualdad consigo es además negatividad, y es por eso que este sólido ser-ahí transcurre en su propia disolución (*Auflösung*)[39].

El proceso dialéctico es plástico, en la medida en que articula en su curso la inmovilidad plena (la fijeza), la vacuidad (la disolución) y la vitalidad del todo como reconciliación entre ambos extremos, como una conjugación de la *resistencia*

38. *Doctrine du concept,* trad. cit., p. 379.

39. *Phénoménologie de l'esprit,* I, p. 49 [42].

(*Widerstand*) y la *fluidez* (*Flüssigkeit*). El proceso de la plasticidad es dialéctico, en cuanto las operaciones que lo constituyen son contradictorias: la toma de forma y la aniquilación de toda forma, la emergencia y la explosión[40].

El lazo que une a los tres conceptos de "plasticidad", "temporalidad" y "dialéctica" aparece ahora con claridad: no es otra cosa que la *formación* del porvenir mismo. La plasticidad caracteriza la relación de la sustancia con sus accidentes. Ahora bien, la palabra griega συμβεβηχός, accidente, proviene del verbo συμβαίνειν, que significa a la vez *derivar de* y *ocurrir*. Designa así la sucesión en el doble sentido de la *consecuencia* –sucesión lógica– y del *acontecimiento* –sucesión cronológica. La auto-determinación es, entonces, la relación de la

40. En la conclusión de su artículo *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel* (trad. Bernard Bourgeois, París, Vrin, 1972, p. 101), Hegel muestra que el desarrollo espiritual en sus diferentes momentos (todavía caracterizados en esa época como "potencias") procede, a la vez, de una aparición y de una explosión de la forma: "La absoluta totalidad se da un descanso, como necesidad, en cada una de sus potencias; se produce ahí como totalidad, repite ahí las potencias precedentes, tan bien como ella anticipa las siguientes, pero una de las potencias es la forma más grande: (...) Es (...) necesario que la individualidad progrese, se metamorfosee, y que lo que pertenece a la potencia se debilite y muera, con el fin de que todos los grados de la necesidad aparezcan en ella como tales; pero lo positivo reside en que el malestar del período del pasaje, [a saber], que el proceso mediante el cual la nueva formación se hace más fuerte (*diese Erstarken der neuen Bildung*) no esté absolutamente purificada del pasado. Y la naturaleza, aunque ella progrese, al interior de una figura determinada, con un movimiento igual, sin embargo no mecánicamente uniforme, pero uniformemente acelerada, sin embargo goza también de una nueva figura que ella ha conquistado; como ella salta en esta, ella en seguida reside en ella. Al igual que la bomba, en su culminación, hace una sacudida y enseguida descansa en ella un momento, o por lo mismo que el metal caliente no se reblandece como la cera, sino que de un solo golpe se abalanza en la colada y reside ahí –porque el fenómeno es el pasaje en lo absolutamente-opuesto, por consiguiente [es] finito, y esta emergencia de lo opuesto a partir de y fuera de la infinitud, o de la nada misma, es un salto (*ein Sprung*), y el ser-ahí de la figura en su fuerza nuevamente nacida es primero para sí misma, antes de que ella se haga consciente de su relación con un [ser] extraño–, al igual que la individualidad en su crecimiento tiene también la naturaleza feliz de este salto, como una duración del gozo de su nueva forma, hasta aquello que, poco a poco, se abre a lo negativo, y esté también en la desaparición de sí misma de un solo golpe y en el modo de la ruptura (*und auch in ihrem Untergange auf einmal und brechend ist*)".

sustancia con *lo que ocurre*. A partir de eso, entenderemos por "porvenir" en la filosofía de Hegel la *relación que la subjetividad mantiene con el accidente*.

Comprender el porvenir de un modo distinto a su sentido inmediato de momento del tiempo, implica a la vez una ampliación del significado del tiempo, ampliación que resulta de la *plasticidad* misma de su temporalidad. El despliegue del concepto hegeliano del tiempo no está fijo en los lugares y los tiempos –en los *momentos*– de su exposición temática en el Sistema. El tiempo es una instancia *dialécticamente diferenciada*, que solo se determina como momentos de una forma *momentánea*.

La composición dialéctica de los conceptos de porvenir, plasticidad y temporalidad, forma la *estructura de anticipación* que opera en la subjetividad tal como Hegel la concibe. Para diferenciar esta estructura del porvenir de aquella entendida corrientemente, la denominaremos, de acuerdo con el imperativo hegeliano de filosofar en nuestra lengua, el *"ver venir"*. En francés, "ver venir" significa, a la vez, esperar prudentemente observando la evolución de los acontecimientos, pero también adivinar las intenciones de una persona y penetrar en sus designios. Por consiguiente, esta expresión designa, a la vez, "estar seguro de lo que viene" y "no saber lo que vendrá". El "ver venir" designará, con ello, el juego conjugado de la *necesidad* teleológica y la *sorpresa* en la filosofía hegeliana.

La estructura del "ver venir" produce sus propios bordes. Un borde "interno", que determina su funcionamiento *en* la filosofía de Hegel; un borde "externo", que decide sobre el porvenir *de* la filosofía de Hegel. Trabajar conjuntamente todas las apariciones del concepto hegeliano de plasticidad; hacer al mismo tiempo "variar su comprensión" a partir de una "extensión" regulada quiere decir descubrir la articulación de ambos bordes y la manera que la *forma toma* en el Sistema y a partir de él.

La plasticidad aparece entonces como el *centro de las metamorfosis* de la filosofía hegeliana.

## III. Los dos tiempos de Hegel

El concepto de tiempo que opera en esta filosofía no es ni unívoco ni rígido. En efecto, Hegel *trabaja (en) dos tiempos a la vez*. El § 258 de la *Enciclopedia* da prueba de ello. "El tiempo", dice Hegel en dicho parágrafo, es "el ser que siendo, no es, y que no siendo, es"[41]. Una comprensión *dialéctica* de esta frase exige que se produzca su doble significado. De modo corriente, solo producimos el primero de ellos, a saber: el tiempo es y no es, en cuanto sus momentos se anulan entre sí; el presente es un ahora que es, pero que, en cuanto pasa, ya no será más; es un instante tendido entre dos no-entes, el pasado y el porvenir. Por otro lado, Hegel escribe en el § 259: "Las dimensiones del tiempo, presente, futuro y pretérito, son el *devenir* de la exterioridad y su resolución en las diferencias del ser, como pasaje a la nada, y de la nada al ser"[42]. Esta comprensión del devenir como co-implicación de la presencia y la nada, negación redoblada de "ahora", es exacta pero *incompleta*. El tiempo es "el ser que siendo, no es, y que no siendo, es" significa *también*, en rigor: "el tiempo mismo no es lo que es"; el tiempo no es *siempre* (simultánea, sucesiva y permanentemente) lo que es. El *concepto* del tiempo tiene él mismo momentos, se diferencia y, por consiguiente, *se temporaliza* a sí mismo.

### A) *Diferenciación lógica*

Esta diferenciación aparece inmediatamente en una lectura atenta de los § 258 y 259. Ahí, el tiempo está efectivamente expuesto *a la vez* según su determinación griega, en particular aristotélica, y según su determinación moderna, en particular kantiana. Si el análisis del ahora, la definición del tiempo como el "ser que siendo, no es" efectivamente está retomada de *Física* IV, la definición del tiempo como "forma pura de la sensibilidad" –Hegel escribe efectivamente: "el tiempo es,

41. *Philosophie de la nature*, § 258 [209].

42. *Ibid.*, § 259 [210].

como el espacio, una forma pura de la sensibilidad o de la intuición; es lo sensible no-sensible (*das unsinnliche Sinnliche*)"[43]– está retomada evidentemente de la *Crítica de la razón pura.*

Al afirmar, en la observación del § 258: "el tiempo es el mismo principio que el Yo=Yo de la conciencia pura de sí (*das selbe Prinzip als das Ich=Ich*)", Hegel retoma el resultado del análisis kantiano, recordando la identidad del "Yo pienso" y el tiempo. Este último no se reduce entonces al *continuum* de los instantes, sino que aparece como instancia sintética, o "ver venir". Es claro que al definir el tiempo como "sensible no-sensible" –retomado de la definición kantiana de la forma pura de la intuición– Hegel no reduce el acuerdo a una pura serie de ahora. Jacques Derrida advierte, a propósito de esto, que Heidegger no dice palabra alguna sobre el hecho de que Hegel introduce a Kant "en la paráfrasis de Aristóteles". Heidegger "no relaciona este concepto hegeliano (sensible no-sensible) con su equivalente kantiano"[44].

El análisis hegeliano del tiempo no está dirigido solo hacia el ahora; el tiempo no aparece ahí como "aquello en lo que" se produce el devenir. Hegel precisa: "no es en el tiempo donde todo se produce y pasa, sino que el tiempo mismo es ese devenir". Derrida comenta:

> Hegel multiplicó las precauciones de este tipo. Al oponerlas a todas las formulaciones metafóricas (...) que dicen la 'caída' en el tiempo, se podría exhibir toda una crítica hegeliana de la intra-temporalidad (*Innerzeitigkeit*)[45].

Se pueden extraer las mismas conclusiones de la referencia a Aristóteles. Es cierto que Hegel retoma la problemática aristotélica de la στιγμή, y define el tiempo a partir de la pri-

43. Nota del § 258 [209].

44. "*Ousía* et *Grammè*", en *Marges De la philosophie*, París, Minuit, 1972, p. 31-78; p. 49. Derrida agrega "y sabemos que [a ojos de Heidegger], Hegel habría recubierto y borrado en varios sentidos la audacia kantiana".

45. *Ibid.*, p. 49, 50.

mera parte de la aporía expuesta en *Física* IV: el tiempo se compone de ahora. Pero aunque no lo haga explícito, Hegel también retoma la segunda parte de la aporía: el tiempo no se compone de ahora. Derrida precisamente atrae la atención sobre ese punto. El argumento de Aristóteles, en esta segunda parte de la aporía, es la imposibilidad de la co-existencia de las partes del tiempo: "un ahora no puede co-existir, como ahora actual y presente, con otro ahora como tal". Derrida concluye:

> La imposibilidad de la coexistencia solo puede ser [para Aristóteles] planteada como tal a partir de cierta coexistencia, de cierta simultaneidad de lo no-simultáneo, en la cual la alteridad y la identidad del ahora son mantenidas conjuntamente en el elemento diferenciado de un cierto mismo. (...) Lo imposible (la coexistencia de dos ahora) solo aparece en una síntesis (...), [en] cierta complicidad o co-implicación que mantiene juntos a muchos ahora actuales, de los que se sabe que uno es pasado y otro futuro[46].

El autor atrae la atención sobre la pequeña palabra *hama*, que aparece cinco veces en 218 a, y que significa "juntos", "a la vez", "conjuntamente", "al mismo tiempo". Esta locución "no es en primer lugar ni espacial ni temporal". El *simul*, aquí,

> dice la complicidad, el origen común del tiempo [posibilidad sintética de la coexistencia de los ahora] y el espacio [posibilidad sintética de la coexistencia de los puntos], el comparecer como condición de todo aparecer del ser[47].

La exposición de *Física* IV permite ver cómo Aristóteles entiende el tiempo a la vez como sucesión de ahora y como instancia sintética.

---

46. *Ibid.*, p. 63.

47. *Ibid.*, p. 65.

En su análisis de la relación entre espacio y tiempo, Hegel muestra que retoma esta comprensión de la síntesis. A propósito del espacio, escribe:

> no es admisible hablar de puntos espaciales como si ellos constituyesen el elemento positivo del espacio, [ya que este es] la posibilidad y no la posición del estado de separación y negación[48].

El espacio es, entonces, en cuanto síntesis, la *posibilidad* originaria de la separación. Ocurre lo mismo con el tiempo, cuya unidad sintética es denominada por Hegel "unidad negativa"[49]. En la *Fenomenología del espíritu,* la dialéctica de la "Certeza sensible" manifiesta explícitamente la diferencia entre el aquí y el ahora entendidos como aparecer puntuales, por una parte, y esta síntesis que representa el "ahora que es muchos ahora", por otra.

Esta capacidad del tiempo para auto-diferenciarse es precisamente la marca de su *plasticidad.* Esta diferenciación exige una *doble comprensión.* Por una parte, ella es *sincrónica*: el concepto hegeliano de tiempo no se reduce a un significado único; por otra, ella es *diacrónica*: decir que el tiempo no es siempre lo que es, significa *también* que se diferencia temporalmente de sí mismo. Dicho de otro modo, significa que posee una *historia.*

## B) *Diferenciación cronológica*

La referencia implícita a Aristóteles y a Kant en los parágrafos de la *Enciclopedia,* permite poner en evidencia una característica fundamental del pensamiento de Hegel. El "ver venir", estructura de anticipación subjetiva, posibilidad originaria del frente-a-frente, *no es el mismo en todos los momentos de su historia,* no ve venir de la misma manera, *no tiene el mismo porvenir.* La subjetividad adviene para sí misma en dos mo-

48. *Philosophie de la nature,* Nota del § 254 [206].

49. § 254.

mentos fundamentales: el *momento griego* y el *momento moderno,* que comprueban, en su unidad lógica y en su sucesión cronológica, al sujeto como sustancia y la sustancia como sujeto. La filosofía hegeliana sintetiza dos compenetraciones del soporte: οὐσία- ὑποχείμενον –sustancia-sujeto griego; *subjectum-substantia*– sustancia-sujeto moderno.

Hegel ve en el advenimiento del cristianismo, ese "gozne alrededor del que gira la historia del mundo"[50], la emergencia del concepto moderno de subjetividad, que supera dialécticamente su concepto griego. El sujeto difiere entonces de sí mismo, tanto cronológica como lógicamente. La sustancia-sujeto se despliega primero como *sustancia*-sujeto, y luego como sustancia-*sujeto*; aquí conviene respetar dicho acento, insistiendo, para retomar los términos de Bernard Bourgeois, en

> la sustitución de la primacía del pensamiento pagano, sustancialista ['la sustancia es sujeto'] por la primacía del pensamiento cristiano, subjetivista ['el sujeto es sustancia'][51].

Nos dedicaremos a elucidar la diferenciación lógica y cronológica de estos dos procesos de "ver venir" que aparecen, en la filosofía hegeliana, como los dos grandes momentos del advenir de la subjetividad a sí misma, a los que Aristóteles y Kant le dieron paradigmáticamente su tiempo.

La fuerza del pensamiento de Hegel consiste en transformar la sucesión histórica de ambas modalidades del "ver venir" en un *cara a cara filosófico.* Una procede de lo que se puede llamar la *unidad originariamente sintética del despliegue teleológico* según *la potencia y el acto,* y la otra de la *unidad originariamente sintética de la apercepción,* fundadora de la *representación* (*Vorstellung*). Prueba de esto es la doble acepción de las locuciones *en sí* y *para sí* que ritman el despliegue del contenido especulativo y que se entienden, por una parte, "en

50. *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* p. 247.

51. "Sur le Droit Naturel de Hegel 1802-1803", en *Études hégéliennes,* París, P.U.F., 1992, p. 63-83; p. 68.

potencia" y "en acto"[52], y por otra parte, "según la certeza (momento subjetivo de la verdad)" y "según la verdad (momento objetivo de la verdad)".

En el centro de su filosofía, Hegel organiza una relación especulativa entre la *circularidad teleológica* y la *linealidad representativa*, que remite la representación a su pasado griego, y anuncia *a posteriori* al pensamiento su porvenir representativo. A cambio, el pensamiento griego aparece también como el porvenir de la representación, y la representación como el porvenir del pensamiento griego. Este juego del doble "ver venir", hace la lectura de Hegel más agotadora que la de cualquier otro filósofo. En efecto, leer a Hegel quiere decir encontrarse en dos tiempos a la vez, seguir el curso de un cumplimiento *retrospectivo* y *prospectivo*. El lector es llevado, en el presente de su lectura, a anticipar de una manera doble: a esperar la sucesión (según la linealidad representativa) y a presuponer que la sucesión ya ocurrió (según el despliegue teleológico).

Los dos grandes momentos de la subjetividad nunca han sido objeto de una investigación apropiada para develar lo que ellos prometían: la temporalización inmanente del Sistema. Ambos tiempos no son el mismo. Al componer ambas perspectivas, el pensamiento hegeliano anuncia la *venida* de un tiempo nuevo. De ahí el cuestionamiento que subyace a la totalidad de nuestro trabajo: ¿de qué naturaleza es este tiempo que sintetiza su propia riqueza, tanto lógica como cronológica?

### C) *Exposición especulativa y exposición trascendental*

Ya la *Filosofía de la naturaleza* expulsa al tiempo fuera de la naturaleza, revelando así que el concepto de tiempo excede su definición inmediata. Sin embargo, este exceso no está *ex-*

52. *Cf. Leçons sur l'histoire de la philosophie*: "la δύναμις es la disposición, el en sí, el elemento objetivo; es, a continuación, el universal abstracto, la idea, que solo es *potentia*". "Para sí" significa "en acto" : "la ἐνέργεια es el elemento actualizador, la negatividad que se relaciona consigo misma" (III, "Aristóteles", p. 518, 519)

*puesto por sí mismo* en el seno del Sistema. Ningún momento de la exposición especulativa puede emplearse como posición dominante: no hay un "archi-momento" especulativo. El "ver venir" no goza de *ningún estatuto trascendental*. Toda instancia trascendental se encuentra necesariamente en posición de exterioridad en relación con lo que ella organiza. Por naturaleza, la condición de posibilidad es otra que aquello que hace posible. En esta medida, la concepción hegeliana del sistema implica precisamente la ausencia de afuera del Sistema. La filosofía *dialéctica* es *sistemáticamente no-trascendental*. En Hegel no encontraremos ninguna analítica que exponga el concepto de tiempo en su plasticidad.

Nuestro itinerario debe ser también *menos temático que estratégico*. La formación de los conceptos de "plasticidad" y "ver venir", constituye el motor de dicha estrategia. Estos conceptos efectúan la *traducción sensible de una economía de la traducción sensible* –o hipotiposis[53]– que, dada su naturaleza sistemática, no se *fija* en una deducción trascendental.

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel afirma: "La singularidad es ella misma el pasaje de su concepto a una realidad exterior; ella es el puro esquema (*das reine Schema*) (...)"[54]. El ser se esquematiza *por sí mismo*, y la unidad del concepto y la existencia empírica no puede, en este sentido, ser objeto de una exposición extra-sistemática. La exigüidad de la aparición del concepto de plasticidad precisamente da testimonio del modo de presencia de la síntesis originaria y se mantiene en el entre-dos de la presencia y la ausencia. La plasticidad, en cuanto *acosa en su cuerpo* [*travaille au corps*] a la exposición sistemática, sin nunca dominarla ni sobredeterminarla, se revela apta, por esta razón, para dar cuenta de la incorporación o la encarnación de lo espiritual.

---

53. Tal como ella es definida por Kant en el § 59 de la *Crítica de la facultad de juzgar*: "Toda *hipotiposis* (...) como acto que consiste en hacer sensible (*Versinnlichung*) es doble: *o bien* ella es *esquemática* (...) *o bien* ella es *simbólica* (...)". Trad. Alexis Philonenko, París, Vrin, 1979, p. 173.

54. *Phénoménologie de l'esprit*, I, p. 200, 201 [161].

## IV. Una lectura de la *Filosofía del espíritu*

Las líneas de fuerza de la estrategia de lectura pueden ser reunidas ahora. El "ver venir" designa la operación de la síntesis temporizadora en la filosofía hegeliana, es decir, la estructura de anticipación con que la subjetividad se *proyecta* ella misma por delante de sí misma, comprometiéndose así en el proceso de su determinación. En lo que a ella se refiere, la plasticidad asegura la energía diferencial que trabaja en el corazón mismo del "ver venir", y que así aparece como su condición de posibilidad.

El "ver venir" está diferenciado de manera doble. *Lógicamente*, reúne los significados del concepto hegeliano de tiempo: conjunto y relación de momentos (pasado, presente, porvenir), estructura sintética (auto-determinación), y traducción sensible del concepto. *Cronológicamente*, él mismo tiene una historia, que se despliega *en* la Historia sin reducirse a ella. La sustancia-sujeto se "ve venir" en dos momentos de sí misma, griego y moderno. Estos dos grandes momentos poseen cada uno una concepción de la *relación entre los éxtasis del tiempo*, una concepción de la *síntesis* o *auto-determinación*, y una concepción de la *hipotiposis*. Además, la "elasticidad infinita de la forma absoluta (*unendliche Elaztizität der absolute Form*)"[55], de la que procede la temporalización del proceso de la sustancia-sujeto, determina una "forma (*Form*)", para cada momento de la sustancia-sujeto, es decir, una "Relación (*Verhältnis*) de la autoconciencia en el contenido de la verdad"[56].

Para estudiar el funcionamiento de este dispositivo en cada una de sus épocas, entraremos en el "movimiento de avance del espíritu", abrazando su despliegue temporal en el sitio mismo en que el tiempo parece estar ausente: la *Filosofía del espíritu* de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. La última

55. *Philosophie de l'esprit*, Nota del § 552, p. 341 [439]

56. *Ibid.*, p. 335 [433].

edición, de 1830, será el soporte de nuestra lectura. En la Nota del § 387, Hegel expone el proceso de la *anticipación espiritual*:

> (...) cada determinidad en la que [el espíritu] se muestra, es un momento del desarrollo [que], en la determinación progresiva, puntúa la marcha por anticipado (*Vorwärtsgehen*) hacia *el término de su intención* (*seinem Ziele*), [a saber], de hacerse y devenir *para sí mismo* lo que es *en sí*. Cada grado (*jede Stufe*) es, al interior de sí mismo, ese proceso y el producto de un grado consiste en que es para el espíritu (...) lo que era al principio de ese mismo grado, *en sí* o, por eso, solo *para nosotros* (...). En la visión filosófica del espíritu en cuanto tal, es considerado en sí mismo en cuanto se cultiva y se educa en su concepto, y sus exteriorizaciones (*seine Äußerungen*) lo son como momentos de su acto de producirse en vista de sí mismo (*seines Sich-zu-sich-selbst-Hervorbringens*), de encadenarse consigo mismo (*seines Zusammenschließens mit sich*), solo gracias a lo cual es espíritu efectivo[57].

La lectura se volverá particularmente atenta a la estructura de la *Filosofía del espíritu* que conduce desde el "sueño del espíritu (*Schlaf des Geistes*) –el νοῦς *pasivo* de Aristóteles (*der passive Nus des Aristóteles*)"[58] a "la inteligencia que se piensa a sí misma", expuesta en la cita de la *Metafísica* de Aristóteles que cierra la *Enciclopedia*[59].

Por una parte, la *Filosofía del espíritu* se despliega entre νοῦς y νοῦς. No obstante, por otra parte, entre potencia y acto se despliega otro tiempo que *no procede del despliegue teleológico*: el tiempo de la representación,

> que da a los momentos del contenido del espíritu absoluto, una subsistencia-por-sí, y que hace de ellos, unos respecto a los otros, presuposiciones y fenóme-

57. Nota del § 387, p. 184 [317, 318].

58. § 389, p. 185 [317, 318].

59. *Metafísica* Λ, 7, 1072 b, 18-30.

> nos que *se suceden unos a otros* (*aufeinander folgenden Erscheinungen*) (...)[60].

La composición tan particular de estas dos perspectivas, griega y moderna, estará en el centro de nuestro análisis.

La exposición hegeliana del νοῦς pasivo se encuentra en la "Antropología", la exposición de la temporalidad representativa se encuentra en la "Religión revelada"; la cita de la *Metafísica* culmina el desarrollo de la "Filosofía". El cuerpo del trabajo estará constituido por una lectura de estos tres momentos de la *Filosofía del espíritu*: primer momento del Espíritu subjetivo, penúltimo y último momento del Espíritu absoluto. Estos tres tiempos de la lectura tendrán los siguientes títulos, respectivamente: "El Hombre de Hegel", "El Dios de Hegel", "El Filósofo de Hegel".

La elección de la tríada "Hombre, Dios, Filósofo", hace referencia explícita a la articulación de "la onto-teología" puesta en evidencia por Heidegger. Se trata de *provocar* la interpretación de esta tríada, descubriendo todas las sorpresas que ella reserva a una lectura cuidadosa de no presentar al Hombre, a Dios y al Filósofo de Hegel como entidades sustanciales paralizadas sino como *miradas abiertas en el cruce de los tiempos*.

¿Qué quiere decir esto? Hombre, Dios, Filósofo, deben ser considerados, según la expresión del mismo Hegel, como "grados (*Stufe*)" del desarrollo de la sustancia-sujeto. Podríamos entender que "grados" implica, a la vez, un proceso de intensidad progresiva y una sucesión de etapas, como si Hombre, Dios y Filósofo ritmaran un cumplimiento cuyo concepto, aun cuando se manifiesta en la historia, estaría él mismo desprovisto de historia, en el sentido en que no tendría que *hacer su tiempo*.

En realidad, Hombre, Dios y Filósofo, lejos de ser sujetos pre-constituidos, se revelan como lugares en que la subjetividad se constituye, *instancias plásticas*, donde los tres momentos de la auto-determinación –el griego, el moderno y el del

60. § 565, p. 355 [447].

saber absoluto– *se dan la forma* de momentos, es decir, crean su temporalidad específica. A partir de esto, el concepto de "grado" pierde su contenido evaluativo para pasar a designar el *corte* –la operación de corte(s)– en la *auto-formación del tiempo.*

Partir de dichos cortes suscita un discurso que no se satisface con exponer la unidad de la génesis lógica y la génesis cronológica, sino que intenta situar, en el seno del desarrollo especulativo, el espacio de su origen común. Este discurso en donde se cruzan los tiempos, bebe de la fuente de lo que intenta describir: una flexibilidad especulativa que no es ni pasión ni pasividad, sino plasticidad.

En el cuerpo del trabajo, en cada momento de la tríada, convendrá examinar una modalidad original de la auto-determinación de la sustancia y del redoblamiento de lo negativo. Al hacer esto, nos opondremos a los discursos que creen desembarazarse de los contenidos antropológicos, teológicos y filosóficos, poniendo a la luz la *novedad* de estos contenidos como son expuestos por Hegel. En ello, se devela la perspectiva de un pensamiento del *acontecimiento* y, en última instancia, la posibilidad, para la filosofía de Hegel, de inscribirse enteramente como acontecimiento.

A través del *ejercicio de la plasticidad* en la lectura, la *Enciclopedia,* expresión acabada del pensamiento hegeliano, revelará toda la ternura de su madurez.

# PRIMERA PARTE

# EL HOMBRE DE HEGEL

## LA *FORMA* DE LA SEGUNDA NATURALEZA

# PREFACIO

## I. La luz opaca de la "Antropología"

Pocos comentaristas han sido sensibles a la extraña belleza de la "Antropología"[1]. Sin embargo, ella constituye un momento capital del desarrollo de la *Filosofía del espíritu,* ya que en ella se ve despertar, erguirse, caminar y hablar al primer hombre del Sistema. La "Antropología" marca el nacimiento del viviente llamado *Mensch* y constituye, en este sentido, su primera aparición en el desarrollo enciclopédico.

El desinterés de los comentaristas por este momento inicial de la *Filosofía del espíritu* se explica, presumiblemente, por la decepción que provoca su primera lectura. Los veinticinco parágrafos que constituyen su desarrollo hacen seguir al lector un camino largo y escarpado que conduce a una definición en apariencia demasiado pobre y demasiado poco original. "El

1. Jan Van der Meulen propone un comentario completo de ello en su artículo "Hegels Lehre von Leib, Seele und Geist", *Hegel-Studien,* Bd. 2, 1963, p. 251-280. Para interpretaciones más puntuales: Alain, *Idées,* capítulo "Hegel", París, 1983, Champs-Flammarion, p. 167-238; Jacques Derrida, "Les Fins de l'homme", en *Marges De la philosophie, op. cit.,* p. 129-164; más reciente: Bernard Bourgeois, "Les deux Âmes: de la nature à l'esprit", en *De saint Thomas à Hegel,* publicado bajo la dirección de Jean-Louis Vieillard-Baron, París, P.U.F., 1994, p. 117-151.

conocimiento de lo que hay de cierto en el hombre"[2] se limita aparentemente a muy pocas cosas: el hombre es un ser al que le pertenece "la posición erguida en general (...), la formación de la mano como útil absoluto, la boca, el reír, los llantos", y a fin de cuentas "el lenguaje"[3]. ¿Un desarrollo tan abundante se justificaba para dicha conclusión? ¿No nos rencontramos ahí, efectivamente, con la concepción demasiado tradicional del hombre como *animal rationale*, situado entre el animal y Dios?

El Agregado del § 396 fija los límites de esta situación. El animal, dice Hegel, "no tiene el poder de realizar verdaderamente el género en sí mismo"[4]. También su singularidad inmediata y abstracta se mantiene siempre en contradicción con la universalidad genérica. Esta universalidad está caracterizada precisamente por Hegel como "razón divina", "efectuada en todo tiempo"[5]. Lo "propio del hombre" es mantenerse entre la incapacidad animal, por una parte, y la consumación divina, por otra. Es por eso que el hombre es capaz de "presentar plenamente el género"[6].

¿Qué significa "presentar plenamente el género"? Quien examine la respuesta que Hegel da a esta pregunta encontrará en ella un segundo motivo de decepción. La respuesta es desarrollada principalmente en el § 396 que expone "el curso natural de las etapas de la vida". Uno se impacta con la sombría rapidez con que Hegel presenta la vida humana. Del alba del nacimiento a la noche eterna, un niño y luego un hombre joven lleno de proyectos e ideales terminan por ceder su lugar a un hombre maduro y desencantado, cansado por las tareas sociales; a fin de cuentas, un anciano chocho y desgastado[7].

La infancia es la unidad inmediata, natural, de la singularidad y el género. Ahora bien, es preciso, como dice Hegel,

---

2. *Philosophie de l'esprit*, § 377, p. 175.

3. *Ibid.*, Nota del § 411, p. 219.

4. *Ibid.*, Agregado del § 396, p. 430.

5. *Ibid.*, p. 438.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, § 396: "El curso natural de las edades de la vida", p. 191, 192.

> para que esta unidad inmediata, y por consiguiente no espiritual (...), del individuo con su género y con el mundo en general, sea superada, es preciso que el individuo progrese para situarse frente a lo universal (...)[8].

Este cara a cara con lo universal define el tiempo de la adolescencia. El hombre joven siente "removerse" en sí mismo "la vida del género" que "busca una satisfacción". Pero el hombre joven cree sin razón que esta satisfacción se obtendrá con la transformación misma del género y con la realización de un ideal. Solo el hombre maduro puede reconocer "la necesidad (...) del mundo ya presente, acabado"[9]. Al trabajar, el hombre hecho "se instala en el seno de las relaciones objetivas y vive habituándose a ellas y a sus tareas"[10]. Así, se vuelve "adecuado para lo universal", y es de esta manera que puede "presentar plenamente al género". Pero, por este mismo hecho, su vitalidad se embota y se vuelve un anciano.

"Usted que entra aquí, pierde toda esperanza": ¿no es esta la inscripción secreta que ornamenta el frontón de la "Antropología" hegeliana? ¿Qué es el fin de la juventud sino la despedida que se da al ideal? Vivir su vida querría decir renunciar, por la fuerza de las cosas, a introducir lo nuevo y lo insólito en lo efectivo. En la medida en que solo produce "lo mismo que ya está ahí"[11], el hombre estaría condenado a hacer la *prueba de la ausencia de porvenir*. Una vez desplegado el curso de las edades, el porvenir desaparecería en la *luz opaca* de los horizontes lejanos[12].

---

8. *Ibid.*, Agregado, p. 432, trad. ligeramente modificada.

9. *Ibid.*, § 396, p. 191, 192.

10. *Ibid.*, Agregado, p. 439.

11. *Ibid.*, p. 438.

12. Leída de esta manera, la "Antropología", ¿no conduce al entrecruzamiento tradicional de los dos "fines del hombre" analizados por Jacques Derrida en "Les Fins de l'homme": el fin "como finitud" y el "fin como *telos*"? *Op. cit.*, p. 144.

## II. El estatuto del hábito

Sin embargo, una lectura más atenta de la "Antropología" permite descubrir que el proceso del *hábito* no solo opera en ella como una fuerza de muerte sino también como fuerza de vida. En efecto, si el hábito es este embotamiento de la vida que extiende progresivamente el poder de resistencia y el dinamismo, ella asegura al mismo tiempo, en el curso del desarrollo, la *vitalidad* y la *constancia* de la *subjetividad*. Hegel declara:

> El hábito es, como la memoria, un punto cardinal en la organización del espíritu; el hábito es el mecanismo del sentimiento de sí, tal como la memoria es el mecanismo de la inteligencia[13].

El filósofo prosigue: "La forma del hábito abraza todos los tipos y grados de la actividad del espíritu"[14].

El momento de la exposición del hábito[15] marca un vuelco decisivo en la economía de la sección. La atención dada a esta posición de bisagra permite dar un aliento completamente distinto a la lectura de la "Antropología", borrando la aparente pobreza de sus conclusiones.

Este vuelco del hábito es decisivo por tres razones principales. Primero, porque abre una perspectiva original sobre la *historia* de la subjetividad, en el doble sentido de la constitución dialéctica del sujeto individual y de la evolución misma del concepto de sujeto. La antropología hegeliana, a contrapelo de toda "antropología pragmática", remite al *momento griego de la sustancia-sujeto*[16]. En segundo lugar, el hábito se im-

13. Nota del § 410, p. 215.

14. *Ibid.*, p. 217.

15. § 409 y 410.

16. En su intención, la antropología especulativa no responde al fin que Kant asigna a esta ciencia, y que es proponer un "conocimiento del hombre como *ciudadano del mundo*". *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Michel Foucault, París, Vrin, 1979, Prefacio, p. 11.

pone como la determinación antropológica fundamental, en cuanto "mecanismo del sentimiento de sí". El montaje de este mecanismo supone una *modalidad particular del redoblamiento de lo negativo*. Tercero, el hábito forja al hombre como "obra de arte del alma"[17], transformación que remite a la *plasticidad*.

## A) *El momento griego de la sustancia-sujeto*

¿Qué permite afirmar que la "Antropología" hegeliana extraiga de ello su concepto originario? En primer lugar, la intención declarada de Hegel de situar su análisis por fuera de los marcos de la psicología empírica o de la psicología racional[18], y tomar como guía para el "conocimiento concreto del espíritu" al *Tratado del alma* de Aristóteles:

> (...) los libros de Aristóteles *Sobre el alma*, con sus tratados sobre aspectos y estados particulares del alma, siempre son la obra más notable e [incluso] única, que presenta un interés especulativo, sobre este ob-jeto. La finalidad esencial de una filosofía del espíritu, solo puede ser reintroducir el concepto en el conocimiento del espíritu, [y] con ello reabrir el sentido de estos libros aristotélicos[19].

El alma, cuyo análisis gobierna todo el despliegue de la sección, es, para Hegel, el ser *natural* del espíritu, que Aristóteles ya puso en evidencia en sus "determinaciones concretas". Es más, el concepto de hábito, forjado por Hegel, incluye en él, como su determinación esencial, la definición aristotélica de la ἕξις, manera de ser o disposición permanente.

En segundo lugar, la definición final del hombre como "obra de arte del alma" es solidaria de la concepción hegeliana de la estatuaria griega clásica, lugar de elección del *antropomorfismo*.

---

17. § 411, p. 218.

18. *Cf.* § 378, p. 176.

19. *Ibíd.*

## B) *El hábito: una modalidad particular del redoblamiento de lo negativo*

La importancia del hábito aparece en el seno del proceso dialéctico que conduce de la *Filosofía de la naturaleza* a la *Filosofía del espíritu*. El pasaje de una a otra plantea un verdadero problema ya que se trata del único momento de la filosofía hegeliana en que un mismo término toma valor de resultado y de comienzo. La *Filosofía de la naturaleza* se termina con el estudio del alma y sus funciones; la *Filosofía del espíritu* comienza con un estudio del alma y sus funciones. Bernard Bourgeois pone en evidencia con mucha precisión dicha dificultad:

> ¿Cómo Hegel pudo aproximar con la misma designación los bordes de la diferencia esencial en el seno de la realización del absoluto, a saber, el límite terminal de la naturaleza y el límite inicial del espíritu?[20]

La respuesta aquí propuesta será la siguiente: el pasaje de la naturaleza al espíritu no se produce como rebasamiento, sino como *redoblamiento*, proceso mediante el cual el espíritu se constituye como una *segunda naturaleza*. Este redoblamiento reflexivo es, en cierto sentido, el "estadio del espejo" del espíritu, en el cual se constituye la primera forma de su identidad. El hombre aparece como el *doble invertido* del animal, y no como su opuesto. El concepto de "segunda naturaleza", sinónimo del hábito, permite poner en evidencia la gran originalidad de la "Antropología".

## C) *La plasticidad*

Al conducir su análisis contra todo dualismo, Hegel retoma la definición aristotélica del alma como principio de lo viviente organizado y "forma de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia"[21]. El "Sí mismo" antropológico es resul-

20. "Les deux Âmes", *op. cit.*, p. 123.

21. *De l'âme*, II, 1, trad. Tricot, París, Vrin, 1982, p. 67.

tado del trabajo de entre-forjado del alma y el cuerpo, trabajo que precisamente es obra del hábito. Proceso de traducción mutua de las manifestaciones psíquicas y somáticas, el hábito es una verdadera *plástica*, que forja al ser del hombre en una incorporación (*Verleiblichung*), o incluso una *encarnación* de lo espiritual que posee valor de hipotiposis[22]. La "individualidad ejemplar" que es el hombre esculpido por el hábito deja ver, como una estatua griega, la unidad de la esencia y el accidente. La "individualidad plástica" permite considerar la "adecuación" de la singularidad con lo universal desde un ángulo totalmente distinto de aquel de una pura y simple subordinación.

## III. El recorrido

Luego de haber expuesto el movimiento de conjunto de la "Antropología", presentaremos la lectura hegeliana de Aristóteles. La "Antropología" es una interpretación asombrosamente poderosa del sutil lazo que une, en el *Tratado sobre el alma*, las categorías de hábito (ἕξις), hombre (ἄνθρωπος) y espíritu (νοῦς). Esta interpretación proviene de una comprensión original de la relación entre el νοῦς pasivo y el νοῦς activo, entre πάσχειν –padecer– y ἐνεργεῖν –producir. Esta *plasticidad noética* preside a la concepción hegeliana de la auto-determinación en su momento griego. Se intentará considerar la relación de la auto-determinación con su médium sensible, el hombre, y ver en qué medida *el alma habituada del hombre marca el nacimiento del espíritu*. El análisis de la plasticidad noética y del papel que juega el hábito en ella permitirá esclarecer, con una nueva luz, la cuestión de lo "propio del hombre" y la cuestión de los límites, animal y divino, que le destinan su lugar.

22. Escribimos "encarnación" y la distinguimos de la "Encarnación", la que será el objeto de la segunda parte de este trabajo.

# CAPÍTULO I

# PRESENTACIÓN DE LA "ANTROPOLOGÍA"

El desarrollo de la "Antropología", en su conjunto, da cuenta del proceso por el cual la sustancia elemental, al salir de la naturaleza, se auto-diferencia progresivamente hasta volverse un sujeto individual. Este movimiento se despliega en tres momentos que estructuran la exposición: igualdad consigo, escisión, retorno a la unidad. El sentido de esta división se rige por el proceso de *singularización* del alma que, desde lo "universal" en el principio en cuanto "inmaterialidad de la naturaleza" y "vida ideal simple de ésta", va a individualizarse progresivamente hasta volverse un "Sí mismo singular". Desde el "sueño del espíritu"[23] a la "obra de arte del alma"[24], se cumple la génesis del individuo que, bajo los rasgos del "hombre", se alza finalmente como estatua.

Si el desarrollo antropológico se presenta como una iluminación progresiva, también pone en escena bruscos retornos a la oscuridad, tanteos y extravíos. Así, el espíritu que se despierta conoce crisis de sonambulismo, delirios maníacos; le toca interrogar las estrellas o los magnetizadores, llorar indefinidamente por personas desaparecidas y no consigue hacer el duelo. Atormenta su propio fondo, su propia noche, sin llegar a decidirse verdaderamente por la individuación que será su esplendor definitivo.

23. *Philosophie de l'esprit*, § 389.

24. § 411.

El despliegue del proceso de individuación es constitución del "Sí mismo (*Selbst*)", instancia fundadora de la subjetividad. Pero este proceso no sigue un recorrido igual. Entre naturaleza y espíritu se abre el espacio de una latencia, un estado de hipnosis espiritual que corresponde propiamente a un tiempo anterior al "Sí mismo" que, en este sentido, precede al hombre. Todo sucede como si Hegel conjugase aquí el movimiento seguro de constitución de la subjetividad individual y el desorden de su patología. El sentido de esta conjugación solo se descubre si se toma en cuenta su remedio lógico para esta hipocondría originaria: el hábito.

Tres tiempos estructuran el movimiento de auto-diferenciación del alma. El alma es, primero, "alma natural (*natürliche Seele*)"[25], que se despliega en tres momentos a su vez: el momento de las "cualidades naturales (*natürliche Qualitäten*)"[26], el de los "cambios naturales (*natürliche Veränderungen*)"[27], y finalmente, aquel de la "sensación (*Empfindung*)"[28]. El segundo tiempo es el tiempo del "alma que siente (*fühlende Seele*)"[29], dividida también en tres momentos: "el alma que siente en su inmediatez"[30], aquel del "sentimiento de sí"[31], y finalmente, aquel del "hábito (*Gewohnheit*)"[32]. El último tiempo, titulado "el alma efectiva (*wirkliche Seele*)" es mucho más breve y constituye el objeto de los dos últimos parágrafos[33].

Esta cadencia ternaria no es otra que aquella del concepto, el cual, como lo expone la *Ciencia de la lógica* de la *Enciclopedia*, contiene los momentos de la *universalidad*, la *particularidad* y

25. § 391.

26. § 392-395.

27. § 396-398.

28. § 399-402.

29. § 403-404.

30. § 405-406.

31. § 407-408.

32. § 409-410.

33. § 411-412.

la *singularidad*[34]. El concepto (que, a la vez, es el todo y un momento de sí mismo), se desarrolla a su vez en concepto, juicio (partición originaria y escisión de lo particular y lo universal) y silogismo (reconciliación y unidad dialéctica de términos escindidos, emergencia de la verdadera singularidad). Respetar esta formación de la forma en la presentación de conjunto de la "Antropología", permitirá no perderse en el desarrollo rico, pero desconcertante, de la subjetividad.

## I. El "alma natural" o el momento del concepto: la igualdad elemental

### A) *El "alma universal"*

El primer tiempo de la "Antropología"[35] –el "alma natural" con sus "cualidades" y sus "cambios"– corresponde al *concepto*, tal como mantiene inmediatamente sus tres momentos en él (universal, particular, singular) en la indiferenciación de su universalidad de principio. El "alma natural", en cuanto "inmaterialidad universal de la naturaleza, (...) vida ideal simple de esta", es el alma "que solo *es*"[36].

Pese a esto, Hegel no retoma aquí el concepto aristotélico de "alma del mundo":

> El *alma universal* no debe fijarse como *alma del mundo*, en cierto sentido como un sujeto, ya que ella solo es la *sustancia* universal, que solo tiene su verdad efectiva como *singularidad*, subjetividad[37].

34. *Science de la logique (E)*, § 163, p. 409.

35. § 388-398. Constituimos voluntariamente el tercer sub-momento del § 391, "Sensación", como comienzo de un segundo tiempo de lectura.

36. § 389 y 390.

37. § 391, p. 188.

El concepto hegeliano de "alma universal" designa la vida elemental simple, la vitalidad originaria que todavía no ha llegado a recortar la forma particular. La universalidad, que aquí es lo elemental del alma, en todos los sentidos del término, solo alcanzará "su verdad efectiva como singularidad". Ella es por ahora el "sueño del espíritu", el "νοῦς *pasivo* (*passive Nus*) de Aristóteles, que, siguiendo la *posibilidad*, lo es todo (...)"[38].

Esta sustancialidad del alma no es la identidad vacía y formal. El alma ya es naturaleza *reflejada* en sí misma y, por consiguiente, virtualmente ya diferenciada. El alma universal contiene en ella el momento de la particularidad.

B) *Particularidad de las "cualidades naturales"*

Las determinidades del alma son, en primer lugar, las "cualidades naturales" que componen su primer "ser-ahí". "El ser-ahí", según la *Ciencia de la Lógica*, "es el ser con una *determinidad* que es, en cuanto determinidad inmediata o en el elemento del ser, la *cualidad*"[39]. ¿Cuáles son estas cualidades en la "Antropología"?

Ellas se dividen jerárquicamente en tres tipos, según su grado de particularización. El primer tipo comprende "la diferencia de climas, la alternancia de estaciones, los momentos del día, etc.", ligados a la "vida planetaria universal". El espíritu vive esta vida "en conformidad con ella"[40], expresión que traduce el verbo alemán *mitleben* –literalmente "vivir con/convivir"–, y que así designa un acuerdo inmediato y elemental, una "simpatía" con la naturaleza. Estas primeras cualidades naturales pueden ser ordenadas siguiendo el término genérico de "influencias"[41], en el sentido primero de ese flujo

38. § 389, p. 185.

39. *Ciencia de la lógica (E)*, § 90, p. 356.

40. § 392, p. 189. Hegel emplea igualmente la expresión *das Mitleben mit der Natur* (p. 190).

41. Sobre el concepto hegeliano de "influencia", véase el libro de François Roustang, *Influence*, París, Minuit, 1990, en particular p. 14 sg.

material que la antigua física suponía que provenía del cielo y de los astros, y que actuaba sobre los hombres, los animales y las cosas. Estas "cualidades naturales" determinan la relación del alma con la "vida *cósmica, sideral, telúrica*". Ellas se hacen sentir, sobre todo, "en los estados mórbidos, a los que pertenece también el desorden del espíritu", pero también en las conductas supersticiosas, las prácticas adivinatorias y "las pre-visiones"[42].

El segundo tipo de "cualidades naturales" reagrupa a los "espíritus-naturaleza particulares (*Naturgeister*)", que presiden a la "diversidad de razas"[43].

El tercer tipo de "cualidades" está constituido por los "espíritus locales (*Lokalgeister*)"[44]. Estos

> se manifiestan en la manera exterior de vivir (*Lebensart*) y de ocuparse (*Beschäftigung*), la conformación y disposición corporal (*körperlicher Bildung und Disposition*); se manifiestan en la manera exterior de vivir (*Lebensart*) y de ocuparse (*Beschäftigung*), pero, más aún, en la tendencia y aptitud (*Befähigung*) interior del carácter intelectual y ético de los pueblos[45].

## C) *Singularidad del sujeto individual*

En este momento, dice Hegel, "el alma se singulariza como *sujeto individual*". Pero

> esta subjetividad solo entra en consideración aquí como singularización de la *determinidad natural*. Ella es, en cuanto *modo* del ser diverso del temperamento, del talento, del carácter, de la fisionomía y de otras

42. § 392 y su Nota, p. 189, 190.

43. § 393.

44. § 394, p. 100.

45. *Ibid.*, p. 190, 191 [322].

> disposiciones e idiosincrasias que distinguen a las familias o a los individuos singularizados[46].

En este punto del análisis, la singularidad es la unidad inmediata de la esencia –vida ideal simple de la naturaleza, base sustancial de toda individuación– y la existencia –ser-ahí como soporte diferenciado de cualidades naturales. En su forma abstracta, lo singular "todavía solo es *en sí* o *inmediatamente* la *unidad* de la esencia y la existencia"[47]. En este sentido, todavía es en potencia: él "*puede* actuar de manera eficiente", pero solo puede hacer eso; todavía no "se produce a sí mismo como efecto"[48]. En la "Antropología", esta singularidad sin efecto aparece bajo la forma de la "idiosincrasia", disposición inmediata de cada individuo a sentir, de manera que le sea propia, las influencias de los diversos agentes o principios universales.

### D) *El "juicio inmediato" o los "cambios naturales"*

El movimiento de singularización continúa con los "cambios naturales", "diferencias tanto físicas como espirituales", que son también de tres tipos. Los primeros "cambios" son inherentes al "curso natural de las etapas de la vida". Los segundos están ligados a la "Relación entre los sexos (*Geschlechtsverhältnis*)"[49]. Los terceros dependen de la "diferenciación de la vigilia y el sueño"[50].

Los "cambios naturales" representan un grado superior en el proceso de individuación. En ellos ya se hace visible la diferencia entre la identidad y la alteridad; ellos se presentan así como una primera prueba de la temporalidad. Sin embargo, dado que son solo naturales, dichos cambios no han ga-

---

46. § 395, p. 191 [322].

47. *Science de la Logique (E)*, Nota del § 163, p. 410.

48. *Ibíd.*

49. *Philosophie de l'esprit*, § 397.

50. § 398.

nado todavía su efectividad. En un arranque largo y violento, lo dado de las influencias va a oponerse a la libre existencia que caracteriza a lo espiritual. Esta oposición compromete a la subjetividad en su momento crítico.

## II. "Sensación", "sentimiento", "sentimiento de sí": el momento del juicio o la prueba crítica de la individualidad

La formación de la individualidad es una crisis. Desde luego, en la palabra "crisis" hay que entender el sentido originario de "juicio": ruptura y decisión[51]. La *auto-crítica* de la "Antropología" es un proceso largo y complejo[52]. En efecto, mientras más cumple el movimiento de su propia constitución, más se encuentra el "Sí mismo" desposeído de sí mismo al punto de entrar en la *locura*. Parece que el espíritu solo abandona su estado de hipnosis, o de sueño orgánico, para hundirse en la alienación.

Al término del primer momento de la "Antropología", "el alma se singulariza como *sujeto individual*"[53]. Esta singularización solo se hace efectiva al término de un proceso triple: "sensación", "alma que siente", "sentimiento de sí", proceso que ritma el *nacimiento del Yo*. La idealidad, tal como Hegel la analiza en el § 403, ya no es la "vida individual simple de la naturaleza", sino la posibilidad de reflexión de la individualidad sobre sí misma, que así se experimenta como idéntica a sí misma en sus múltiples determinaciones. La emergencia

51. La palabra alemana *Urteil* significa a la vez "juicio" y "partición originaria". Hegel: "El significado etimológico del juicio en nuestra lengua es (...) profundo y expresa la unidad del concepto como aquello que es primero, y su diferenciación como la división *originaria* (*als die ursprüngliche Teilung*), lo que el juicio es en verdad". *Science de la Logique (E)*, Nota del § 166, p. 413 [155].

52. Su exposición es el objeto de los § 399-408, desde el final de "el alma natural" hasta el "alma que siente" en sus dos primeros momentos.

53. § 395. [322].

del "Sí mismo" está ligada al proceso de interiorización de la alteridad. Con la sensación aparece la posibilidad de la relación consigo como unidad de la identidad y la diferencia. En cuanto "siente", "el alma ya no es una individualidad simplemente natural, sino interior", el individuo está en condiciones de "devenir para sí mismo la potencia que dispone de sí mismo". Finalmente, en el "sentimiento de sí", la individualidad deviene "totalidad que siente".

Pero la constitución progresiva del "Yo" se acompaña paradójicamente de una falta de fluidez, que provoca un "deterioro y un desastre del espíritu en sí mismo"[54]. El origen de la crisis se debe a que el sujeto, al constituirse como libre relación consigo, se experimenta al mismo tiempo como "otro", lo que le "hace temblar (*durchzittern*)"[55].

## A) *La sensación*

De vida elemental simple e indivisa como era en el origen, la sustancia se vuelve soporte de la subjetividad individual. El alma de la naturaleza se vuelve así naturaleza del alma. La sensación marca el primer término de este devenir. Las sensaciones que nacen del encuentro con los objetos exteriores despiertan el alma a sí misma.

> Al despertarnos nos encontramos difiriendo de manera totalmente indeterminada del mundo exterior en general. Es solo cuando comenzamos a sentir, que esta diferencia se vuelve una diferencia *determinada*[56].

El alma, en cuanto sintiente, relaciona consigo misma las determinaciones que vienen desde afuera, y las acoge como si fueran *suyas*. La alteridad es la mediación que articula esta relación reflexiva:

54. Nota del § 408, p. 212 [338].

55. § 405, p. 202 [330].

56. Agregado del § 399, p. 446, 447.

> En este examen [esto es, en la discriminación que es el acto de sentir], ya no nos relacionamos con el Otro en forma directa, sino de forma *mediatizada*. Así, por ejemplo, el *tocar* es la mediación entre nosotros y el Otro ya que, diferente de estos lados de la oposición, sin embargo las reúne a ambas. (...) Este encadenamiento del alma a sí misma es el progreso que el alma, que se comparte en el despertar, cumple mediante su pasaje a la sensación[57].

La *relación del alma con su corporeidad*, planteada aquí, aparece como origen de la relación con la alteridad en general:

> Por una parte, lo que el alma en cuanto sentir encuentra en ella es la inmediatez natural, en cuanto vuelta en ella ideal y apropiada para sí. Por otra parte, inversamente, lo que pertenece originariamente al ser-para-sí –es decir, tal como se ha profundizado más tiempo en sí mismo, es el Yo de la conciencia y el espíritu libre– está determinado como *corporeidad* (*Leiblichkeit*) natural y, de ese modo, como sentido[58].

La *Verleiblichung*, "traducción corporal" o *encarnación*, hace su primera aparición especulativa. La relación reflexiva entre cuerpo y alma es analizada en su circularidad: las determinaciones que vienen del exterior son interiorizadas por el alma, y aquellas que vienen del alma son traducidas corporalmente (*verleiblicht*)[59].

Cuerpo y alma forman un "sistema" compuesto de dos subsistemas articulados: por una parte, el que forman los cinco sentidos ("sistema simple de la corporeidad específica"), y por otra, aquel que hace posible el funcionamiento regulado de las determinidades venidas del interior y traducidas corporalmente ("sistema del sentir interior")[60]. Demostrando la

57. *Ibid.*, p. 447.

58. § 401, p. 196 [326, 327].

59. *Ibid.*

60. Nota del § 401, p. 197 [327].

unidad fundamental de estas dos economías, Hegel insiste sobre la necesidad de producir una ciencia cuyo objeto sería, precisamente, la relación recíproca de lo físico y lo psíquico, y que debería tener por nombre *"fisiología psíquica"*[61].

La sistematización de la relación del alma y el cuerpo desemboca en la constitución de la "totalidad reflejada (*reflektierte Totalität*)", que constituye el objeto de la sección siguiente: "el alma que siente"[62].

## B) *"El alma que siente"*

El alma que siente es una individualidad, ya no solo natural, sino interior: "este ser-para-sí del alma, que todavía es solo formal en la totalidad puramente sustancial, está por hacerse subsistente por sí mismo y liberarse"[63].

La relación de la sustancia elemental con la individualidad inmediata se plantea como relación de la individualidad con su propio Sí mismo. El alma es, a partir de entonces, por sí misma, *sustancia y sujeto*. Hegel insiste en el siguiente resultado:

> En tanto *individual*, el alma es *exclusiva* en general, y ella pone la diferencia *en sí misma*. (...) Ella es, en este juicio, sujeto en general, su objeto es su *sustancia*, que es al mismo tiempo su predicado[64].

---

61. "El lado más interesante de una fisiología psíquica no consistiría en considerar la simple simpatía, sino de manera más determinada, la *traducción corporal* que se dan las determinaciones espirituales, particularmente en cuanto *afectos* (*Affekte*). Habría que concebir la conexión mediante la cual la cólera y la valentía son sentidas en el pecho, en la sangre, en el sistema de la irritabilidad, tanto como en la reflexión, la ocupación espiritual lo son en la cabeza, el centro del sistema de la sensibilidad". *Ibid.*, p. 198.

62. § 402, p. 199 [328].

63. § 403, p. 199. Sobre la diferencia entre *empfinden* y *fühlen*, y el problema que plantea su traducción, véase las observaciones de Bernard Bourgeois, p. 188 y 194.

64. § 404, p. 201.

En lo sucesivo, el alma es instancia crítica y, en esta medida, individualidad autónoma. El origen de la subjetividad es la posibilidad de la auto-solicitación, de dirigirse de sí mismo a sí mismo: el "Sí mismo" es la instancia que garantiza la unidad de la relación del mismo y el otro.

Ahora bien, esta estructura dialéctica de identidad y alteridad se *deshace* a medida que se constituye. La fuerza del análisis hegeliano radica en su manera de sintetizar *la presencia y la ausencia de la síntesis misma*. En efecto, en este momento del análisis co-existen la *posibilidad* misma de la co-existencia (de la identidad y la diferencia: el alma como Sí mismo constituido) y su *imposibilidad* (estados enfermos del espíritu ligados a una tensión irreductible entre identidad y diferencia). La extraña síntesis de la síntesis y la a-síntesis aparece como *más originaria* que la simple síntesis del "Sí mismo"; su data es anterior a "Mí".

*La composición originaria de la enfermedad y la salud* constituye la infancia del pensamiento. El choque del retorno a dicha infancia hace explotar la identidad noética para llevarla a reflejar su constitución misma. Solo es en cuanto "desarrollo del alma" que "ya ha llegado, en su determinación ulterior, a la conciencia y al entendimiento" que "puede nuevamente abismarse (*wieder herab versinken kann*)"[65]. Esta reconducción del pensamiento a su origen provoca un doble movimiento: primero, una *agravación* del momento crítico y, enseguida, el anuncio de la instancia liberadora que va a hacer posible la síntesis: el hábito.

Hay tres grados en esta agravación: la "relación mágica", el "sonambulismo magnético y los estados que se le asemejan" y "la clarividencia, la profecía". Estos tres momentos exponen un "Sí mismo" todavía incapaz de sostenerse a sí mismo: sustancia y sujeto aparecen ahí como dos individuos diferentes, una co-existencia que va a engendrar dos tipos de estados enfermos. Por una parte, las *enfermedades de la tautología*, o formas de la *idiocia*, que provienen de aquello que el

65. *Ibid.*, Nota, p. 202 [330].

alma solo relaciona consigo misma y de lo que no consigue diferenciarse. Por otra parte, las *enfermedades de la heterología*, o formas de la *alienación*, ligadas a la imposibilidad, para el alma, de relacionarse consigo misma en la constancia de una identidad. Ambos estados dependen, originariamente, de la "relación mágica del alma", es decir, de la relación alucinatoria que el alma mantiene con la alteridad fantasmatizada.

> Este punto de vista puede ser denominado Relación *mágica* del alma que siente; porque, mediante esta expresión, se designa una Relación desprovista de mediación del interior con un exterior o con un otro en general; un poder mágico es aquel cuya acción eficiente no está determinada siguiendo la conexión, las condiciones y las mediaciones de la Relación objetiva (...)[66].

La "relación mágica" es la determinación dialécticamente superada de la influencia. Ya no es un cuerpo el que ejerce una acción a distancia sobre otro cuerpo, sino un espíritu que atrae a otro espíritu que determina el curso de los pensamientos y los actos. El individuo tiene relación consigo mismo como con otro individuo que lo determina y lo priva de libertad. Ese otro individuo aparece sucesivamente como la madre en relación con el niño[67], el "genio individual"[68], el fantasma de los sonámbulos[69], y las visiones del alma que profetiza[70].

La subjetividad supone una síntesis originaria de la identidad y la diferencia, sin la cual las diferencias no podrían ser recogidas. Dicha síntesis está bien presente en su forma: el "Sí mismo" está constituido. Pero esta forma falta a su propio contenido. El alma no consigue todavía plantearse como dispositivo originario de acogida de la alteridad. Hegel va ahora

---

66. Agregado del § 405, p. 466.

67. § 405.

68. *Ibíd.*

69. § 406.

70. *Ibíd.*

a llevar a su extremo las consecuencias de esta disociación entre sí mismo y el otro.

### C) *El "sentimiento de sí" en su inmediatez: el desorden del espíritu*

El momento crítico se exacerba. El nacimiento del "sentimiento de sí"[71] marca ciertamente un progreso indiscutible en la constitución de la individualidad. Sin embargo, demasiado rápido, Hegel exhibe el *desorden* que habita este sentimiento desde su origen[72].

El sujeto ha tomado posesión de sí mismo y la subjetividad se convierte efectivamente en el lugar de la *auto*-diferenciación:

> la totalidad sintiente consiste esencialmente en lo siguiente: diferenciarse en sí misma y despertar al *juicio al-interior de sí*, por lo cual ella tiene sentimientos particulares y, como *sujeto*, está en relación con dichas determinaciones, que son las suyas. El sujeto en cuanto tal las plantea *en sí mismo* como *sus* sentimientos. Está sumergida en esta *particularidad* de sensaciones y, al mismo tiempo, por el hecho de la idealidad de lo particular, él se encadena en ella a sí misma como un Uno subjetivo. De esta manera, es *sentimiento* de sí (...)[73].

A pesar de todo, en la medida en que corporeidad y espiritualidad no se distinguen en él, el sentimiento de sí todavía es inmediato y

> el sujeto formado como conciencia de entendimiento todavía es, a pesar de todo, susceptible de la *enfermedad* que consiste en mantenerse con persistencia en una *particularidad* de su sentimiento de sí, que no puede elaborar como idealidad y superar[74].

71. §407.

72. § 408.

73. § 407, p. 210, 211.

74. § 408, p. 211 [337].

El sentimiento de sí se convierte él mismo un sentimiento particular. La posibilidad misma de la reunión de contenidos múltiples del sentimiento se vuelve ella misma un contenido objetivo. La forma exige ser el contenido de aquello de que es forma; la subjetividad no se habita, ella (se) atormenta. *El alma está poseída por la posesión de sí.*

> El sujeto se encuentra (...) en la *contradicción* entre su totalidad sistematizada en su conciencia y la determinidad particular que, en esta, no es fluida y no está coordinada y subordinada –[ese es] el *trastorno del espíritu* (*Verrückheit*)[75].

La singularidad que Hegel analiza no se sintetiza ella misma: "[el Sí mismo] tomado en una determinidad particular" no puede disponerse ni mantenerse "siguiendo su posición individual y su conexión con el mundo exterior". Esa es la *idiocia,* exceso de particularidad sobre sí misma. La "idiocia" puede caracterizarse como un encierro en sí mismo. La actitud del idiota consiste en mantenerse "sentado, tranquilo, mirando delante suyo", sin decir palabra[76]. Sin embargo, la idiocia solo es la figura invertida de la alienación. La locura propiamente dicha nace cuando

> el ser-encerrado-en-sí del espíritu natural (...) recibe un contenido *determinado,* y dicho contenido se convierte en una *representación fija,* pese a que el espíritu no es todavía dueño de sí mismo, y se sumerge *tanto como,* en el caso de la *idiocia,* se sumerge *en sí mismo,* en el abismo de su *indeterminidad*[77].

La enfermedad psíquica se analiza de la misma manera que la enfermedad somática, en la medida en que procede de la misma causa: la detención de la vitalidad orgánica en

75. *Ibid.*

76. Agregado del § 408, p. 500.

77. *Ibid.*, p. 502

una sola determinación, detención que amenaza la fluidez del todo. En efecto, en la *Filosofía de la naturaleza,* Hegel escribe:

> El organismo se encuentra en estado de enfermedad, cuando uno de sus sistemas o de sus órganos, excitado por el conflicto con la potencia inorgánica, se apega a sí y persiste en dirigir su actividad particular contra aquella del conjunto, cuya fluidez (*Flüssigkeit*) y el proceso que pasa a través de todos los momentos se encuentran así detenidos[78].

Por este hecho, la curación de la locura, tanto como aquella de la enfermedad orgánica, consiste en volver a poner en circulación la energía vital[79]. ¿Pero cómo considerar con precisión la liberación del espíritu?

## III. Hábito y silogismo del "Sí mismo"

El hábito es el agente de esta curación. En su comentario de la *Filosofía del espíritu,* Alain lo advierte con fuerza:

> El momento de la liberación es el hábito. (...) El cuerpo ya no es un ser hostil, que se subleva contra mí; él se encuentra penetrado por el alma, y deviene su instrumento; pero al mismo tiempo, el cuerpo es pensado como tal; el cuerpo está como fluido, y el pensamiento se expresa en él sin comprometer en estos actos la conciencia y la reflexión (...)[80].

Una nueva determinación de la relación entre el alma y el cuerpo aparece con el hábito, que libera al espíritu de la locura. En la raíz del término "hábito", se descubre el *habere*

78. *Philosophie de la nature,* § 371.

79. En la Nota del § 408, Hegel insiste en el mérito de Pinel, quien comprendió este problema y preconiza un tratamiento humano y condescendiente de la locura (p. 213).

80. *Idées, op. cit.,* p. 200.

latino. El hábito es un tener y, en este sentido, una forma de posesión. El mismo juego vale para la ἕξις griego que viene del verbo ἔχειν. Este verbo significa *tener*, pero, cuando es seguido de un adverbio, significa igualmente *ser* de tal o cual manera. La ἕξις es, por consiguiente, *cierta manera de tener que se vuelve manera de ser*. Hegel pone aquí de relieve una forma del tener tributaria de un *mecanismo*. El hábito es, en efecto, el "mecanismo del sentimiento de sí (*Mechanismus des Selbstgefühls*)"[81].

El hábito da al alma la posibilidad de escapar de las dos formas de delirio caracterizadas anteriormente: la idiocia –o exceso de la identidad sobre sí misma– y la alienación –o adherencia a una determinidad particular. El hábito aparece como un proceso de liberación que arranca al alma, tanto de la disolución en la idealidad vacía como de la inmersión en una determinidad aislada del todo:

> Que el alma haga (...) de sí misma un universal abstracto, y que, por sí misma (*an ihr*), reduzca eso que ella tiene de particular en los sentimientos (y también en la conciencia) a ser una determinación del orden de un simple ente, es el *hábito*. De esta manera, el alma tiene *en su posesión* (*in Besitz*) el contenido y el continente en ella de modo tal que, en semejantes determinaciones, ella no es sintiente, no se sostiene en relación con ella al diferenciarse de aquellas, y tampoco está sumergida en ellas (*in sie versenkt*), sino que las tiene en sí misma (*an ihr hat*) y se mueve en ellas sin tener sensación ni conciencia[82].

En cuanto unidad recuperada del sujeto y el predicado, el hábito, instancia silogística, supera dialécticamente el momento antropológico del juicio. El silogismo es una síntesis de la *universalidad* (concepto) y la *particularidad* (juicio), cuyo resultado es la singularidad, ya no inmediata sino efectiva[83]. El

81. Nota del § 410, p. 215 [340].

82. § 410, p. 214 [340].

83. *Science de la logique (E)*, § 181.

alma deviene el lugar de articulación entre la particularidad ("lo que hay de particular en los sentimientos") y lo universal (estas mismas particularidades, en cuanto se han convertido en las "formas" que permiten la actividad del espíritu). Al reducir la particularidad, mediante el hábito, a una "determinación del orden de un simple *ente*", el alma ya no la ve como esa loca pretensión a lo universal recién analizada. De la misma manera, lo universal deja de ser un mundo totalmente abstracto para volverse objetivo y efectivo. La articulación del silogismo consiste en que el alma no se distingue ni se confunde con las determinaciones, ocupando así el medio entre abstracción y fijeza.

Lo propio del hábito consiste en sustituir, por redoblamiento, una inmediatez "puesta" por el alma a la inmediatez natural. Esta inmediatez redoblada merece el nombre de "segunda naturaleza". Su trabajo es propiamente una

> integración y penetración formadora de la corporeidad (*eine Einund Durchbildung der Leiblichkeit*), que pertenece a las determinaciones que dependen del sentimiento en cuanto tales y a las determinidades que dependen de la representación y la voluntad, en cuanto traducidas corporalmente (*als verleiblichten*)[84].

La formación del elemento corporal de las determinaciones es el producto de su "*repetición* (*Wiederholung*)", y "el engendramiento del hábito" es aquel del "*ejercicio*"[85]. *El hábito es la operación plástica que forja al cuerpo como instrumento*:

> en el saber-hacer, la corporeidad se hace permeable (*durchgängig*) y se constituye en instrumento (*zum Instrument gemacht*) (...)[86].

84. Nota del § 410, p. 215 [340].

85. § 410, p. 214 [340].

86. Nota del § 410, p. 217 [341]. Jan van der Meulen ve en el análisis hegeliano de las relaciones mutuas entre el alma y el cuerpo una prefiguración de los trabajos de Merleau-Ponty (cuerpo como "carne") y de Sartre (cuerpo como "para sí"). "Hegels Lehre von Leib, Seele und Geiste", *op. cit.*, en particular p. 259 sigs.

Esta interpenetrabilidad de lo psíquico y lo físico es una consecuencia temporal inmediata. El pasaje de la naturaleza a la segunda naturaleza implica, al mismo tiempo, que el *tiempo de la naturaleza* –pura exterioridad de los momentos que se encadenan unos a otros en la simple linealidad de su sucesión– se interioriza y toma un relieve totalmente distinto. La subjetividad, capaz desde entonces de recoger en ella la diferencia, aparece como lo que ella es: la unidad originariamente sintética que permite a las determinaciones encadenarse y, al mismo tiempo, sucederse. La idealización de la corporeidad da al alma la capacidad de plantearse como "unidad ideal simple", es decir, no es más que una consigo misma. Esta "base", enuncia Hegel, "todavía no es un Yo", ella es su posibilidad. Síntesis del espíritu y la naturaleza, ella abre para el sujeto la perspectiva del progreso, de la formación, de la cultura. Ella lo libera de las trabas y de los límites de una naturaleza todavía demasiado impuesta en sus influencias. Con el "intuir totalmente puro"[87] se abre para el sujeto la posibilidad de "ver venir".

Comprometido de este modo en su porvenir, forjado por el hábito en cuerpo y alma, el hombre aparece al final de la "Antropología" como lo que es: la encarnación de lo espiritual.

87. Nota del § 409, p. 214 [339].

# CAPÍTULO II

# SOBRE LA PLASTICIDAD NOÉTICA

## LA LECTURA HEGELIANA DEL *TRATADO DEL ALMA*

¿Cómo se tejen, en la "Antropología", los lazos que unen al espíritu con su encarnación ejemplar, el hombre? Esta pregunta implica esclarecer la interpretación del *Tratado del alma* que sostiene el desarrollo antropológico en su conjunto. Para hacer esto, no basta con redactar la lista de lo que Hegel conserva y lo que transforma del análisis aristotélico. Dicha empresa de comparación, por útil que pueda ser, se mantendría en el nivel de la simple descripción. Lo importante es comprender en qué medida esta obra permite al espíritu, según Hegel, ver algo esencial sobre sí mismo en su espejo psíquico y en qué medida esta visión implica necesariamente la *aparición del hombre*. Sería prematuro afirmar que Hegel se contenta aquí con jerarquizar dialécticamente las diferentes almas puestas de relieve por Aristóteles, con el fin de asimilar el alma noética con el espíritu humano, y presentar así al ζῷον λογιχόν (o *animal rationale*) como el fin último de toda filosofía del espíritu. Dicha respuesta se revelaría de entrada insuficiente, incluso desprovista de toda pertinencia, y ello al menos por dos razones fundamentales.

La primera es que el *Tratado del alma* no es una antropología. El ἄνθρωπος nunca constituye en ella el objeto de un tratamiento específico. *El hombre no es su tema* [*sujet*]. El alma

noética misma no está clara y definitivamente asociada con él. Ciertamente, se puede inducir esta asociación, pero ella no es explícita[88]. Pretender lo contrario no dejaría de acometer una violencia extrema al texto. Y no se le puede imputar dicho designio a Hegel, quien, en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, a propósito del *Tratado del alma*, no habla ni una sola vez del hombre y no hace de dicho texto el punto de partida de una antropología[89].

La segunda razón se deduce del lugar liminar que Hegel asigna al νοῦς en el desarrollo de la "Antropología". En efecto, el "νοῦς pasivo" constituye el verdadero punto de partida de este desarrollo. "Base absoluta de toda particularización y singularización del espíritu"[90], preexiste a toda individuación y aparece antes del hombre; por este hecho, el alma noética no le es co-extensiva.

¿Por qué hacer entonces del *Tratado* la referencia mayor de la "Antropología"? Es posible intentar una respuesta concentrando toda la atención sobre el sitio que en ella

88. Las principales apariciones del "hombre" en el *Tratado*, además de aquellas ligadas al desarrollo del concepto de ἕξις, son las siguientes: "El alma nutritiva aparece también en los seres animados distintos del hombre" (II, 4, 415 a). En II, 9, 421 a, Aristóteles afirma que el hombre es superior a todos los otros animales a causa de la "fineza de su tocar": lo propio del hombre es no poder "sentir sin respirar", lo que lleva a esta afirmación: "parece bien que en el hombre, el órgano olfativo difiere de aquel de los otros animales". A propósito de la inteligencia (III, 3, 427 b), Aristóteles recuerda el fragmento de Empédocles: "Según lo que se presenta a los sentidos, la inteligencia crece en los hombres". Prosigue: "En los animales distintos al hombre, no hay ni intelección ni razonamiento, sino solo imaginación" (III, 10, 433 a). Pero acaba de ser establecido que la imaginación es "una especie de intelección". Las facultades motrices, el deseo y el intelecto son, entonces, de grados diferentes, comunes a todos los animales".

89. En las *Lecciones* hay una aparición del "hombre" poco desarrollada, pero ella confirma más que invalida nuestro análisis: "'Cuando [el alma] es a la vez nutritiva, sensitiva e intelectiva, es el alma del hombre'. En el hombre está integrada tanto la naturaleza vegetativa como la naturaleza sensitiva –idea que se expresa igualmente en la filosofía moderna de la naturaleza, y que afirma que *el hombre es también animal y planta, y que es dirigida contra toda separación de las diferencias de estas formas* [subrayamos]". *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 568.

90. *Philosophie de l'esprit*, § 389, p. 185.

ocupa el νοῦς pasivo. ¿No es este sitio sorprendente? Lo que, en el análisis de Aristóteles, es un punto de desenlace –el νοῦς pasivo aparece en el libro III– ¿no se vuelve, en Hegel, un punto de partida? Incluso si se conoce el círculo hegeliano del comienzo y el resultado, no por ello dicha inversión da menos que pensar. En ese momento se impone la interpretación, ya que es ahí donde Hegel interpreta y "reabre" el sentido[91].

## I. La comprensión hegeliana del νοῦς

### A) *El intelecto y su "manera de ser"*

El νοῦς pasivo es "el sueño del espíritu [que], según la *posibilidad*, lo es todo"[92]. El final de esta frase es una traducción casi literal de un fragmento del *Tratado del alma*:

> De hecho hay, por una parte, un intelecto capaz (τοιοῦτος) de convertirse en todas las cosas [es el pasaje que Hegel traduce], por otra parte, el intelecto

91. No podemos rehacer aquí la génesis de la interpretación hegeliana del νοῦς pasivo desde los Cursos de Jena (1805-06) hasta las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Berlín (1819-20 a 1829-30), pasando por los Cursos de Heidelberg (1816-17 y 1817-18). Es claro que para Hegel la indagación aristotélica sobre el νοῦς, y en particular sobre el νοῦς pasivo, constituye la orientación filosófica matriz del *Tratado del alma*. Con este propósito es preciso recordar la existencia de una traducción hecha por Hegel (llevada a cabo en Jena y fechada probablemente en 1805) del pasaje del Tratado que le está consagrado (III, 4-5, 429 b 22, 430 a 25). El manuscrito de dos páginas (incluyendo traducción y notas) lleva el título de *Aristot. de Anima III, 4* –Απορησειε– 5. Walter Kern comenta y reproduce esta traducción en su artículo "Eine Übersetzung Hegels zu *De Anima*, III, 4-5, mitgeteilt und erläutert", *Hegel-Studien* 1, 1961, p. 49-88. Igualmente señalemos, del mismo autor, un artículo que da cuenta del estado de todos los análisis del νοῦς pasivo en el corpus hegeliano: "Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen 'Nous' in Hegels 'Geist'", *Philophisches Jahrbuch* 78, 1971, p. 237-259.

92. § 389.

> capaz de producirlas todas, similar a una especie de estado como la luz: de cierta manera, en efecto, la luz también hace pasar los colores desde el estado de potencia al acto[93].

Al explicitar la referencia de Hegel a este pasaje de Aristóteles es posible descubrir su verdadera comprensión del *Tratado del alma*.

En primer lugar, este pasaje revela lo que conviene denominar la *plasticidad originaria* del νοῦς. En efecto, el πάντα γίνεσθαι, el πάντα ποιεῖν traducen respectivamente la aptitud para ser "forjado (por) todo", para recibir la forma, y para "forjar todo", para dar la forma (εἶδος). Para Aristóteles, se trata a fin de cuentas de esclarecer el proceso de la νόησις νοήσεως, del "pensamiento del pensamiento", que supone la identidad de lo pensado y lo pensante[94]. Si es cierto que "el intelecto es él mismo inteligible", que "es inteligible solo en virtud de sí mismo", es preciso entonces mostrar que es, en cierto sentido y como dirá Hegel, sujeto y objeto de sí mismo, que él padece bajo su propia acción. Por otro lado, los dos verbos, πάσχειν (sufrir) y ἐνεργεῖν (producir) son utilizados en muchas ocasiones por Aristóteles a propósito del νοῦς.

La aptitud noética para producir y para sufrir, para forjar y para ser forjado, es caracterizada por Aristóteles como una ἕξις. El francés "similar a una especie de estado como la luz" traduce el griego ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς. Deducción capital: *el νοῦς es en potencia similar a una ἕξις*, que conviene no traducir, pobremente, por "estado", sino por "manera de ser", entendiendo con ello "manera de ser habitual". El verbo ἔχειν modificado por un adverbio ya no significa tener, sino

93. III, 4, 430 a 10-15. Citamos aquí la traducción de Barbotin del *Traité de l'âme*, coll. Budé, París, Belles Lettres, tercera impresión, 1989, p. 82, más fiel en este punto que la de Tricot. La traducción que Hegel propone de este pasaje en el manuscrito de Jena es la siguiente: "*So nun ist der Nus beschaffen einerseits dadurch, daß er alles wird, anderseits daß er alles macht, als ein thätiges Wesen, wie das Licht; denn auf eine gewisse Weise macht auch das Licht die nur der Potenz nach seyende Farben zu actu Farben*". Veáse Kern, "Eine Übersetzung Hegels zu *De Anima*", *op. cit.*, p. 51.

94. El νοῦς es "capaz de pensarse a sí mismo". *De l'âme*, III, 4, 8.

*ser de cierta manera*[95]. El ser del νοῦς se revela desde entonces como, y a partir de, su "tener", es decir, de su ἕξις plástica. Esta manera de ser de doble sentido (forjada-forjadora) es constantemente interrogada en el *Tratado del alma*. El lazo que une plasticidad y hábito ciertamente no ha escapado a Hegel. Lo que interpreta como "*sueño* del espíritu", lo que duerme en el espíritu cuando el espíritu duerme, es precisamente este modo de la potencia (δύναμις) que Aristóteles caracteriza, en el *Tratado*, como ἕξις [96].

Es en este punto que aparece el ἄνθρωπος. En la medida en que Aristóteles lo presenta, por excelencia, como el ser capaz de contraer el hábito, sirve en dos ocasiones de *ejemplo privilegiado*. Para volver inteligible la unidad originaria del πάσχειν y de la ενέργείν. Aristóteles toma el *ejemplo del hombre que contrae el hábito de la ciencia*. Abandonando su primer estado de ignorancia, el hombre padece bajo el efecto de su aprendizaje. Pero una vez que la ciencia es poseída (posesión que define precisamente la ἕξις), esta "pasión" deviene posibilidad de actualización, y por consiguiente de acción: el hombre puede ejercer su saber a voluntad.

En la "Antropología", Hegel saca a relucir lo que en el *Tratado* no es tematizado como tal, a saber, que la ἕξις *es el único lugar teórico que permite concluir un privilegio y una especificidad del* ἄνθρωπος; lo que sin embargo no significa, como veremos, que el hombre sea el único ser susceptible de contraer la ἕξις. Por ahora, toda la atención debe tratar sobre la *solidaridad que se devela, en el seno de una problemática de la plasticidad originaria del espíritu, entre el* ἄνθρωπος, *la* ἕξις *y el ejemplo.*

---

95. "El tener, ἔχειν (...) no significa simplemente tener en sí como una propiedad cualquiera, sino tener algo en el modo de un comportar-se-en-función-de-eso; en qué eso sobre lo que porta el comportamiento es en cierta medida hecho conocido en ese comportamiento mismo y por él". Heidegger, *Aristote, Métaphysique Θ 1-3, De l'essence et de la réalité de la force*, Cours de 1931, trad. Bernard Stevens y Pol Vandevelde, París, N.R.F Gallimard, 1991, p. 153.

96. En 1805, Hegel traduce ἕξις por "*thätiges Wesen*". Señala, en nota: "ἕξις, *Gewohnheit aber an und für sich; Gew ein Thun bewußtlos (Wesen. Postwesen. Examinationswesen)*". Kern, *op. cit.*, p. 54. La traducción alemana de referencia del *Tratado* (W. Theiler, 1959) vierte "*beständiges Verhalten*".

Se objetará que esta lectura fuerza el sentido de los desarrollos –aristotélicos y hegelianos– consagrados al νοῦς. Ante esto, responderemos de entrada que todo propósito sobre el νοῦς, que concierne al delicado problema del πάσχειν y de la ἐνεργεῖν, es necesariamente una interpretación, y es por esa razón que la distinción tradicionalmente heredada entre el "νοῦς pasivo" (o intelecto paciente) y el "νοῦς activo" (o intelecto agente) *no es verdaderamente una distinción aristotélica*[97]. Los comentaristas han separado una totalidad sintética, la que forma el νοῦς, en cuanto puede ser dicha de dos maneras: una manera que es el sufrir, una manera que es el producir. La manera en que los comentaristas presentan al texto se anticipa a éste, doblándolo por la interpretación, incluso precediéndolo, ya que se trata de títulos de secciones. Hablar del "νοῦς pasivo" significa necesariamente hablar del "νοῦς activo", ya que están ligados irreductiblemente. Examinar la interpretación que Hegel, por su parte, produce de esta entidad noética es una empresa delicada: la presente indagación sobre el νοῦς toca en efecto el *punto más controvertido de la lectura hegeliana de Aristóteles*[98].

## B) *El "contrasentido" de Hegel*

### *a) Pasión del νοῦς*

El libro III del *Tratado del alma* está dedicado al alma noética, es decir, a "la parte del alma con la cual el alma conoce y

97. "El Intelecto paciente" y "El intelecto agente" son los títulos de las secciones 4 y 5 del Libro III. Tricot indica: "Aristóteles, que emplea solo una vez el término ὅ παθητιχὸς νοῦς, no dice en ninguna parte ὅ ποιητιχὸς νοῦς: son los comentaristas antiguos quienes han vertido así la distinción entre las dos formas del intelecto". *De l'âme*, nota 1, p. 181.

98. Se notará que Kern, en los dos artículos mencionados, no se interroga sobre las razones precisas que han podido conducir a Hegel a hacer del νοῦς pasivo la base verdadera de su "Antropología". Según Kern, el νοῦς pasivo es pura y simplemente asimilado por Hegel al "*menschlicher Geist*". (Cf. en particular "Die Aristotelesdeutung Hegels", *op. cit.*, p. 73).

comprende"[99]. Se trata de saber si el alma noética tiene una existencia separada. Una *primera analogía* aparece en el razonamiento; efectivamente, la economía noética se desprende en analogía con el funcionamiento lógico de la sensación:

> Si, por consiguiente, la intelección es análoga a la sensación, pensar consistirá o bien en padecer bajo la acción de lo inteligible, o bien en algún otro proceso de ese tipo. Es necesario entonces (...) que el intelecto se comporte (ἔχειν) en relación con los inteligibles de la misma forma en que la facultad sensitiva se comporta en relación con los sensibles[100].

Sentir y pensar no pueden ser tenidos en cuenta en estas modalidades corrientes del forjamiento que son, por ejemplo, la fabricación o la impresión de una forma sobre un soporte. Sin embargo, es por analogía con estas modalidades (que constituyen, por ello, el término de referencia de una *segunda analogía*) que Aristóteles se propone revelar la significación del πάσχειν y de la ἐνεργεῖν inherentes a los mecanismos de la sensación y la intelección. Es así que la imagen de la impronta del anillo en la cera y la imagen de la tabla para escribir servirán, respectivamente, de paradigmas explicativos para ambos procesos. Esta analogía procede ella misma de una *tercera analogía*, la del πάσχειν y la ἐνεργεῖν con el movimiento (χίνησις). Aristóteles dice en efecto en II, 5, 417 a:

> Por una parte, expresémonos (...) primero como si hubiese identidad entre padecer y ser movido, ya que el movimiento es cierto acto, aunque imperfecto, tal como lo hemos explicado en otra parte. Ahora bien, todas las cosas padecen y son movidas por la acción de un agente, y de un agente en acto[101].

99. *De l'âme*, p. 173.

100. *Ibid.*, p. 173, 174.

101. p. 96, 97.

¿Estas analogías permiten verdaderamente concluir una *plasticidad* del νοῦς? La prudencia del razonamiento de Aristóteles puede ser anulada por la violencia de un gesto que transforma en tesis lo que solo es una aproximación aporética? La intención anunciada a propósito del νοῦς hace extrañamente difícil la respuesta a estas preguntas. Es preciso, declara Aristóteles, que

> esta parte del alma sea impasible (ἀπαθὲς) al ser susceptible de recibir la forma (δεχτιχόν (...) τοῦ εἴδους); que ella sea en potencia tal como la forma sin ser, pese a todo, esta forma misma[102].

¿Cómo pensar, a la vez, el hecho de que la intelección deba entenderse como un πάσχειν bajo la acción de lo inteligible y que ese "padecer" no ponga en cuestión la impasibilidad fundamental, la incorruptibilidad de principio?

Con el fin de hacer inteligible la modalidad del πάσχειν que está en juego aquí, Aristóteles se da la tarea de aislar un tipo de *alteración* (ἀλλοίωσις) *que no es al mismo tiempo una corrupción* (φθορά), que no implica una destrucción, sino un cumplimiento de la naturaleza del sujeto. Ahora bien, la ἕξις responde con mucha precisión a la definición de una *alteración no-corruptiva*. La posesión de la ciencia, por ejemplo (que hace pasar al hombre desde su estado primitivo de ignorancia a aquel del sabio, y representa así una alteración), no es ciertamente una disposición privativa, sino un cambio hacia lo mejor. Es por esta razón que Aristóteles puede decir del νοῦς que es "potencialmente similar a una ἕξις". El ejemplo del hombre que se hace sabio permite esclarecer el sentido que hay que dar, tanto a la ἕξις como a la ἔχειν del νοῦς. La ἕξις es definida como un grado de la δύναμις. El πάσχειν debe entonces entenderse aquí como un modo de ser en potencia: aquel del intelecto en cuanto no piensa *actualmente*.

Sin embargo, esta precisión a propósito de la ἕξις solo viene a replantear la dificultad. Incluso si desde ahora sabe-

102. p. 174.

mos que la alteración que sufre el νοῦς, en cuanto padece bajo su propia acción, no es una ἀλλοίωσις corruptiva, ¿debemos por consiguiente considerar cierto que ella padece? Aristóteles declara: "estamos obligados a servirnos de 'padecer' y 'estar alterado' como términos propios"[103], ¡lo cual supone a primera vista que no lo son! Por otra parte, toda ἀλλοίωσις supone movimiento y cambio (μεταβολή); ahora bien, Aristóteles dice del movimiento que es "cierto acto, aunque imperfecto". ¿Cómo podemos admitir desde entonces, de forma distinta al modo analógico y sin hacer contrasentido, que haya movimiento y cambio en el seno del νοῦς?

### *b) La lectura de Hegel*

Este contrasentido es precisamente aquel que la mayoría de los comentaristas de Aristóteles acusan a Hegel haber cometido. La lectura que hace Hegel del *Tratado del alma* es evidentemente solidaria de su interpretación de conjunto de la filosofía de Aristóteles, y en particular de la *Metafísica*. El pasaje de la *Metafísica* que cierra todo el desarrollo de la *Enciclopedia* está dedicado a la inteligencia "que se piensa a sí misma captando lo inteligible", y define a "Dios" como "ese acto mismo". Al comentar las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Pierre Aubenque recuerda que Hegel interpreta "la unidad del pensamiento y lo pensado" como "actividad (*Tätigkeit*)", es decir, como "movimiento, repulsión" y declara:

> Podríamos asombrarnos de que Hegel, al traducir ἐνέργεια por *Tätigkeit*, y al asimilar la actividad al movimiento, desconozca muchos textos aristotélicos, comenzando por aquellos que definen el movimiento como 'acto inacabado' (impidiendo así toda asimilación entre el Acto puro y un movimiento cualquiera), y por aquel en que Aristóteles precisa que el acto divino es un acto de inmovilidad (ἐνέργεια ἀχινησίας). Si Hegel se cree autorizado a plantear la identidad del acto divino y el movimiento, es porque interpre-

103. p. 102.

> ta como automoción (*Selbstbewegung*) o movimiento circular (*Kreisbewegung*) la inmovilidad expresamente atribuida por Aristóteles al Primer Motor[104].

Es cierto que en las *Lecciones* Hegel define el acto puro como "lo que se mueve por sí mismo" y lo interpreta como "círculo de la razón que regresa a sí misma"[105]. A propósito de la "gran determinación" que representa el concepto aristotélico de lo "no-movido que mueve", Hegel afirma que "lo que se mantiene igual-a-sí-mismo, la idea, mueve y permanece en su relación consigo misma"[106]. Ahora bien, esta relación consigo misma es definida como "negatividad que se relaciona consigo misma", es decir, "principio de auto-diferenciación"[107]. Esta interpretación sería defectuosa en la medida en que

> Aristóteles nunca habla, tratándose de Dios, de una actividad que se relaciona consigo misma, porque la relación, sea ella consigo misma, supondría una dualidad y, por ello, un elemento de potencialidad, incompatible con la pureza del acto divino[108].

Hegel habría tenido la culpa de interpretar literalmente la asimilación aristotélica del acto puro a una vida. En efecto,

> (...) no se sabe que solo hay que tomar como aproximaciones las metáforas biológicas de las que aquí se sirve Aristóteles[109].

A la luz de estas afirmaciones, y en respuesta a las interrogaciones precedentes, se puede afirmar que todos los desarrollos del *Tratado del alma,* consagrados al estudio del

---

104. "Hegel et Aristote", en *Hegel et la pensée grecque,* publicado bajo la dirección de Jacques d'Hondt, París, P.U.F., 1974, p. 97-120 ; p. 103, 104. Las citas de Hegel están extraídas de las *Leçons,* III, p. 531 [163, 164].

105. *Leçons,* III, p. 527.

106. *Ibíd.*

107. *Ibid.*, p. 159.

108. "Hegel et Aristote", *op. cit.*, p. 105.

109. *Ibíd.*

πάσχειν y de la ἐνεργεῖν y destinados a hacer inteligible el proceso de la νόησις νοήσεως, son solo tentativas de ejemplificación, metáforas "necesariamente inadecuadas"[110]. A partir de eso, toda la importancia que nos proponemos conceder a dichos desarrollos debería ser exorbitante, incluso ilegítima. Aubenque recuerda que la potencia y el movimiento solo se pueden atribuir a los entes sublunares, y que el Acto puro "liberado de toda potencia", no tiene nada que ver con "la actividad laboriosa, menesterosa y discontinua" –*a fortiori*, en cuanto son aptas para contraer el hábito– "de los seres del mundo sublunar"[111]. A partir de entonces, comenzar por la ἕξις y por el ἄνθρωπος para tratar la plasticidad del νοῦς solo sería una aberración.

Al concluir su análisis del νοῦς y de "el acto de la inteligencia" con "en el pensar, lo que es movido y lo que mueve son la misma cosa", al pensar la identidad del movimiento y de la inmovilidad, Hegel no haría más que "teologizar la experiencia sublunar de la vida"[112] y "haría colisionar" la "segunda y la tercera etapas del universo aristotélico, confundiendo el Primer Cielo y el Motor inmóvil (...)"[113].

Ciertamente conviene hacer justicia a estas críticas de la interpretación hegeliana. Son justas en lo que se refiere a cierta literalidad del texto; sin embargo parecen poco convincentes en lo que se refiere a las razones que las fundan. *En efecto, ¿cómo se puede afirmar que las "metáforas" biológicas que emplea Aristóteles cuando caracteriza lo divino como vida no son más que "aproximaciones"?* ¿Qué no exista un sentido propio que estaría afectado desde muy lejos por sus metáforas? Además, tampoco es cierto que Hegel se haya dejado "abusar" por estas últimas, lo que implica poner igualmente en debate el jui-

110. *Ibid.*, p. 107.

111. *Ibíd.*

112. *Ibíd.*

113. *Ibid.*, p. 105.

cio de Dominique Janicaud que concluye una "interpretación excesivamente movilista" de Aristóteles por parte de Hegel[114].

En lugar de oponer un contrasentido a un "verdadero" sentido, ¿no puede oponerse una fidelidad a otra fidelidad? ¿No se puede ver en la interpretación hegeliana del acto divino como "negatividad que se relaciona consigo misma" otra cosa que una sistematización dialéctica abusiva, mientras se trataría de imprimir en Dios mismo la marca de lo *virtual* mediante la introducción de un elemento de potencialidad en su esencia? Es en esta vía que se comprometerá nuestro itinerario con la proposición del concepto de *plasticidad noética.*

Al situar al νοῦς pasivo al alero del desarrollo de la *Filosofía del espíritu,* es decir, en posición extrema en relación con otro extremo (terminal) –la cita de la *Metafísica*– Hegel pone uno frente a otro, y los lleva a responderse. La introducción de la negatividad en el acto puro o "sustancia absoluta" conduce a ver la puesta en marcha del proceso de la *auto-determinación,* en el juego del πάσχειν y la ἐνεργεῖν. Es a este juego al que precisamente conviene dar el nombre de *plasticidad.* La "Antropología" le va a conferir su primer despliegue concreto, lo que conduce a poner en relación el sentido ontológico de la plasticidad con el contenido antropológico, y a preguntarse en particular qué tratamiento le da Hegel al movimiento aristotélico de la ejemplificación en el *Tratado del alma.*

Recordamos que la aptitud humana para contraer la ἕξις sirve a Aristóteles como ejemplo privilegiado para esclarecer un tipo de alteración no-corruptiva. Ahora bien, en Hegel, a partir de la relación del hombre con el hábito se esclarece el movimiento propiamente espiritual de donación y recepción de la forma. En la medida en que no hay en Hegel una problemática de la trascendencia entendida comúnmente, la plasticidad noética no se piensa más que a través de las determinaciones concretas del espíritu, a saber, aquí, el hombre. Este rechazo de la trascendencia engendra lógicamente un rechazo

114. *Hegel et le destin de la Grèce,* París, Vrin, 1975, nota 1, p. 301.

al reparto entre lo trascendental y lo empírico: lo absoluto no tiene aquí ninguna existencia separada, ninguna posición que sobresalga. Desde entonces, el concepto de plasticidad debe entenderse también, y esta es su segunda acepción, como una *mutua donación de forma entre lo empírico y lo noético.*

## II. El libro II del *Tratado del alma*: la sensación

### A) *Presentación del itinerario*

Ahora, es preciso regresar al texto del *Tratado del alma* y seguir la sección 5 del libro II, titulada "La facultad sensitiva". El problema general es el siguiente: "La sensación resulta de un movimiento padecido y de una pasión (...), ya que, según la opinión corriente, ella es una especie de alteración (ἀλλοίωσις τις)"[115]. Primero, Aristóteles va a explicar por qué no es posible entender el mecanismo general de la sensación sin recurrir, al menos bajo la forma del "como si", a la pareja del padecer y el actuar. Pero el punto que hay que precisar es aquel de la ἀλλοίωσις. En efecto, importa caracterizar con minucia el género de alteración que produce el acto de sentir en general.

Aristóteles comienza enunciando una dificultad:

> Pero aquí hay una dificultad: ¿por qué los órganos sensoriales mismos no tienen sensación, y por qué, sin los sensibles exteriores, los sentidos no producen sensación (...)?[116]

El sentido no se siente a sí mismo, la vista no se ve, el oído no se escucha. Por consiguiente, es imposible afirmar simplemente, como sin embargo hacen "algunos filósofos", que "lo semejante padece bajo la acción de lo semejante". La

115. *De l'âme*, p. 95.

116. *Ibid.*

vista es necesariamente vista de otra cosa que de sí misma. Desde entonces, está bien recurrir al proceso del πάσχειν y la ἐνεργεῖν para explicar el fenómeno de esta afección, la cual hace posible al mismo tiempo la identificación de lo sintiente y lo sentido. Tal como el "combustible", dice Aristóteles un poco más adelante, "no se quema por sí mismo sin el comburente"[117], la sensación no puede explicarse de otro modo que como pasión del órgano sensorial, o sintiente, bajo la acción de lo sensible, o sentido.

El movimiento de la πάσχειν y la ἐνεργεῖν está puesto en relación con el doble proceso de recepción y donación de la forma:

> De manera general, para toda sensación, hay que comprender que el sentido es el receptáculo de las formas sensibles sin la materia, como la cera recibe la impronta del anillo sin el hierro ni el oro, y recibe el sello de oro o de bronce, pero no en tanto que oro o bronce. Ocurre lo mismo con los sentidos: para cada sensible, él padece con la acción de lo que posee color, sabor o sonido, no en cuanto cada uno de estos objetos es una cosa particular, sino en cuanto es de tal cualidad o en virtud de su forma[118].

Solo hay sensación de lo heterogéneo; a partir de eso, lo sentido en tanto sentido es una alteración de lo sintiente. Lo mismo no puede ser afectado por lo mismo; es preciso, entonces, admitir una receptividad originaria, una pasividad de lo sintiente respecto a lo que él no es. Sin embargo, esta alteridad no puede ser una alteridad radical. Sin cierta comunidad (κοινόν τι) entre lo sintiente y lo sentido, la sensación tampoco podría producirse. Por este hecho, la pasividad del

117. *Ibid.*, p. 96.

118. *Ibid.*, p. 139, 140. "Esto explica también por qué las plantas no tienen sensación aunque ellas tengan una de las partes del alma y ellas padezcan en algún grado bajo la acción de los tangibles; y, en efecto, ella pueden devenir, por ejemplo, frías o calientes. La causa de ello reside en que ellas no tienen mediatez ni principio capaz de recibir las formas de los sensibles [sin su materia]; por el contrario, cuando ellas padecen, igualmente reciben la materia" (p. 140, 141).

órgano sensorial no puede ser una pasividad pura y simple, del tipo de la cera, indiferente a la naturaleza y a la cualidad de la forma que recibe. Es eso lo que Hegel advierte en las *Lecciones,* cuando declara:

> la cera no recibe (*aufnimmt*) realmente la forma: esta impresión se mantiene como configuración exterior (*äußerliche Gestaltung*), y eso no es una forma de su esencia (*keine Form seines Wesen*). Si esta forma deviene forma de su esencia, ella dejaría de ser la cera. En el caso del alma, por el contrario, esta recibe la forma misma en su propia sustancia, ella la asimila (*assimiliert*), y ello de tal manera que, de cierto modo, el alma es en sí misma todo lo sentido[119].

Si lo sintiente y lo sentido fuesen absolutamente extraños el uno al otro, ninguna selección estética sería posible. La búsqueda de un "medio" (μεσότης) entre ambas instancias guía todo el recorrido del filósofo y le hace concluir que el "agente" y el "paciente" de los que se trata aquí no pueden ser *ni completamente similares, ni completamente disimiles*[120]. Aristóteles afirma:

> De ahí que, en un sentido, lo similar padece bajo la acción de lo similar, pero, en otro sentido, lo hace bajo la acción de lo disímil (...) Porque lo que padece es lo disímil, pero una vez que ha padecido, es similar[121].

Hegel concluye de esto que "la recepción es también una actividad del alma (*Aktivität der Seele*); luego de haber padecido, lo sintiente suprime la pasividad, se mantiene al mismo tiempo libre en relación con ella"[122].

---

119. *Leçons,* III, p. 573, 574 [209].

120. Cf. *De Gen. Et Corr.,* I, 7, 323 b 18; ellas son "genéricamente similares y específicamente disimiles".

121. *De l'âme,* p. 97.

122. *Leçons,* III, p. 574 [209].

Perfectamente se puede decir que lo sentido es una alteración de lo sintiente. Pero esta alteración debe ser entendida como un cumplimiento. Según una paradoja que solo es aparente, únicamente gracias a esta alteración el sentido actualiza su potencia, que hay visión en entelequia. Los términos empleados en esta conclusión ya dejan presagiar la continuación del análisis. En efecto, es entonces cuando Aristóteles se libra a un examen de la pareja δύναμις-ἐνέργεια, ya que "de una parte hay una sensación en potencia, y por otra, la sensación en acto"[123]. Esta distinción, a pesar de todo, no es suficiente y debe ser precisada[124]. En la medida en que se trata de establecer que la sensación es una alteración de un tipo particular, ya que ella es ontológicamente solidaria de la ἐντελέχεια, es necesario distinguir diferentes grados de la δύναμις y la ἐνέργεια. Es entonces que el ejemplo interviene.

B) *El ejemplo: ἕξις y ἄνθρωπος*

> En un sentido, en efecto, un ser es sabio [ἐπιστῆμόν τι: es decir, literalmente, 'algo es sabio'] en la manera en que diríamos que un hombre es sabio, porque el hombre entra en la clase de seres que son sabios y poseen la ciencia; pero, en otro sentido, llamamos sabio a quien ya posee la ciencia de la gramática. Ahora bien, cada uno de ellos no es en potencia de la misma manera[125].

El ἄνθρωπος aparece en el preciso momento en que se tratan de indicar los diferentes grados del acto y la potencia, y que se trata de caracterizar una ἀλλοίωσις no privativa. Ahora bien, la ἕξις responde precisamente a dicha definición; ella es el tipo específico de alteración buscado. Se ve con nitidez, al inicio del pasaje, cómo ἄνθρωπόν viene a caracterizar al neutro ἐπιστῆμόν τι, viene a particularizar. La manera humana de "poseer" sirve de paradigma para la compren-

123. *De l'âme*, p. 96, trad. ligeramente modificada.

124. διαιρετέον: "tiene que ser distinguida".

125. p. 97, 98.

sión de la capacidad del sentido o del intelecto para recibir la forma. El hombre es ejemplar a causa de su manera específica de apropiarse de algo. Porque es "capaz de ciencia", esta es susceptible de devenir para él una ἕξις.

Examinar los diferentes sentidos según los cuales se puede decir que un hombre es sabio en potencia implica volver a examinar la cuestión de la ἕξις y a estudiar, por este mismo hecho, las diferentes gradaciones del acto y la potencia. Conviene precisamente distinguir el sentido de "en potencia" en el caso del hombre sabio "en potencia" por su género, y en el caso del hombre "que ya posee la ciencia de la gramática".

> (...) El primero está en potencia solo porque su género y su materia son de una naturaleza de ese modo, y el otro, porque, a voluntad (βουλητείς), es capaz de ejercer su ciencia (δυνατός θεωρεῖν) si ningún obstáculo exterior se lo impide. Finalmente, quien ya ejerce su ciencia es un sabio en entelequia (...)[126].

El pasaje (μεταβολή) del primer caso al segundo no es, en absoluto, el mismo que aquel del segundo al tercero. El hombre que sale de su estado de ignorancia aprendiendo "sufre una alteración (ἀλλοίωσις) causada por el estudio luego de haber pasado, en muchas ocasiones (πολλάχις), de un estado contrario [a su opuesto]"; esta alteración no es de la misma naturaleza que aquella por la cual la ἕξις se actualiza y da lugar a la ἐντελέχεια propiamente dicha. En efecto, en este segundo caso, el sabio actualiza su potencia pasando "de una manera diferente, de la simple posesión de la sensación o de la gramática, sin el ejercicio (μή ἐνέργεῖν), a su ejercicio mismo"[127]. Aristóteles concluye entonces:

> El término 'padecer' tampoco es un término simple: en un sentido, es cierta corrupción (φθορά) bajo la acción del contrario, mientras que, en otro sentido, es más bien la conservación (σωτερία) del ser en potencia por

126. p. 98.

127. P. 99.

> parte del ser en entelequia, cuya semejanza con él es del mismo orden que la relación de la potencia con la entelequia[128].

Una cosa puede padecer por parte de otra de dos maneras, comprendidas ambas en el concepto de αλλοίωσις. Este padecer puede entenderse como una corrupción o una destrucción, por una parte, y como una conservación o cumplimiento, por otra: "Existen dos tipos de alteración: una es el cambio hacia las disposiciones privativas (στερητιχὰς διαθέσεις), y la otra es hacia los estados positivos (ἕξεις) y la naturaleza misma del sujeto", dice Aristóteles[129]. Hegel comenta así esta conclusión: "Hay un cambio que es privativo, y hay uno que va en el sentido de la naturaleza y de la eficacia permanente (fuerza y hábitos, ἕξις)"[130].

El cumplimiento es aquí confirmación de una presencia preexistente, aunque retirada en sí misma. Esta presencia retirada es aquella de la cosa *poseída*, como si *el tener se convirtiera en el retiro del ser*. Este retiro es el otro nombre de la ἕξις[131].

Entre el hecho de ser ciego y el de ver siempre, hay una especie de "no ver" que es poder (de) ver, del mismo modo que entre la ignorancia y la ciencia ejercida constantemente, existe ese término medio que representa la simple posesión de la ciencia. Al declarar que el sentido está en potencia antes de haber sentido, Aristóteles define precisamente el sentido como *posibilidad de cumplirse en todo momento*. La vista no sería la vista sin dicha posibilidad. Una vista que se confundiera pura y simplemente con el acto de ver sería una ceguera. Es el poder de cerrar los ojos el que hace posible la mirada. De ello se sigue que el retiro de la sensación inherente a la sensación

---

128. *Ibíd.*

129. p. 100.

130. *Leçons*, III, p. 570 [205]. Hegel traduce generalmente ἐνέργεια por *Wirklichkeit*. Igualmente recurre a *Wirksamkeit*, eficacia, o incluso a *Tätigkeit*, actividad.

131. Este análisis prefigura la caracterización hegeliana del tener como pasado del ser, visible en especial en la Nota del § 76 de la *Science de la logique (E)*, p. 223, 224.

misma da testimonio paradójico de la constancia de lo sensible y del sentir, y guarda abierto el espacio crítico sin el cual ninguna diferencia, ni tampoco por consiguiente ninguna identidad aparecerían.

Para hacer manifiesta la diferencia entre la primera μεταβολή (pasaje de la ignorancia al saber) y la segunda (pasaje de la posesión a la actualización), Aristóteles recurre a la comparación de los grados de la potencia con la infancia y la madurez del hombre:

> Por ahora, nos basta con haber establecido la siguiente distinción: que la expresión 'ser en potencia' no es simple; pero, algunas veces, lo es en el sentido en que diríamos que el niño es, en potencia, jefe de armada, y, otras, en el sentido en que lo diríamos de un adulto (...)[132].

Al igual que en la "Antropología" de Hegel, es el "*curso natural de las edades de la vida*" lo que funciona como hipotiposis, como traducción sensible de un proceso lógico. Ya que puede envejecer, el hombre encarna los grados de la potencia, como su traducción temporal. Es claro que las distinciones que Aristóteles actualiza en el seno del significado de δύναμις y ἐνέργεια corresponden, de hecho, a la captación de un *proceso de temporalización*, hecho visible por el ejemplo.

El hombre sirve aquí de *referencia* y de *paradigma patéticos*. Es παθητιχὸς el ser al que le puede suceder algo. De hecho, lo que está guardado, retenido por la ἕξις aparece como una *reserva de porvenir*, una posibilidad de futuro que aventaja a la presencia (como entelequia) incluso si esta le es lógicamente anterior. Dado que es susceptible de contraer la ἕξις, el hombre es susceptible de poner la energía en reserva. Su ejemplo permite a Aristóteles introducir en la economía dual del reposo y el movimiento un estado que no es ni lo uno ni lo otro,

132. *De l'âme*, p. 102. Hegel cita este pasaje, abreviándolo: "Por otra parte, la diferencia consiste en el hecho de que la potencia es doble; como cuando nos decimos que un niño puede ser soldado, y que un hombre también puede serlo (fuerza eficaz)" (*Leçons*, III, p. 572).

sino su intermediario, una *sordina ontológica,* término medio entre pasividad y actividad.

La capacidad del ἄνθρωπος para contraer la ἕξις hace de él, propiamente hablando, el medio sensible, es decir, la encarnación de la síntesis originaria de la δύναμις y la ἐνέργεια. El problema que aparece inmediatamente es el siguiente: el "curso natural de las edades de la vida" es tan estrechamente solidario del análisis especulativo de la esencia del acto y la potencia que es, a la vez, posible e imposible –esta es la marca de la plasticidad tal como ha sido definida antes– hablar de la infancia y de la madurez de la δύναμις misma. ¿En qué medida y cómo la temporalidad afecta la estructura ontológica de la potencia y, más allá, la del νοῦς mismo?

## III. El libro III del *Tratado del alma*: la intelección

Conviene regresar a la distinción, que es al mismo tiempo una no-distinción, entre el "intelecto paciente", "νοῦς pasivo", y el "intelecto agente", "νοῦς activo". La diferencia entre el proceso de la sensación y el de la intelección depende del hecho de que, en la sensación,

> los agentes productores del acto son exteriores: son, por ejemplo, lo visible y lo sonoro, tanto como los restantes sensibles, [mientras que en la intelección] los inteligibles están, en un sentido, en el alma misma. Es por ello que pensar depende del sujeto mismo (...), mientras que sentir no depende de él: la presencia de lo sensible es entonces necesaria[133].

El hecho de que el νοῦς se piense a sí mismo, que va a ser estudiado en el Libro III, es un proceso interno, con el cual debe ser relacionado el razonamiento analógico.

133. *Ibid.*, p. 179, para ambas citas.

¿Cómo el νοῦς puede pensarse él mismo sin padecer? La dificultad va a ser resuelta por el recurso a la distinción entre las dos iniciativas del padecer ligadas a las dos formas de la alteración. Esta distinción se hace posible por aquella entre la potencia y el acto: hay que admitir "que el intelecto es, en potencia, de cierta manera, los mismos inteligibles, pero que no es, en entelequia, ninguno de ellos, antes de haber pensado". La metáfora del soporte y de la impronta es reintroducida nuevamente bajo la forma del célebre ejemplo de la tabla de escribir: "Y debe ser como de una tabla donde no hay nada escrito en entelequia". Hegel combate el contrasentido cometido frecuentemente a propósito de esta comparación: la comprensión del espíritu como una "*tabula rasa* sobre la que solo habría escritura mediante la acción de los objetos exteriores". El filósofo afirma que

> es exactamente lo contrario de lo que dice Aristóteles. (...) El entendimiento (...) no tiene la pasividad de una tabla para escribir (pues entonces olvidamos todo concepto). Es la eficacia misma (...). La comparación solo se limita a afirmar que el alma solo podría tener un contenido en la medida en que efectivamente lo piense. El alma es ese libro no-escrito, es decir, que ella es todas las cosas en sí (*an sich*), pero ella no es en sí misma (*in sich selbst*) esta totalidad: por lo mismo, según esta posibilidad, un libro contiene todas las cosas, pero no contiene nada según la efectividad antes que se haya escrito sobre él[134].

De nuevo, sin desarrollar la lógica de la ἀλλοίωσις no-corruptiva, enfrentada esta vez en el seno del νοῦς, Aristóteles recurre en dos ocasiones, de una manera elíptica y condensada, al ejemplo del sabio en potencia y del sabio en acto, movilizando todavía una vez más la problemática de la ἕξις. La primera ocurrencia se sitúa en 429 b:

134. *Leçons*, III, p. 579, 580.

> (...) una vez que el intelecto se ha convertido en cada uno de los inteligibles, en el sentido en que se denomina 'sabio' a quien lo es en acto (lo que sucede cuando el sabio es, por sí mismo, capaz de pasar al acto), incluso mientras está todavía en potencia de cierta forma, y sin embargo no de la misma manera en que antes de haber aprendido o de haber encontrado; y él es así entonces capaz de pensarse a sí mismo[135].

La segunda ocurrencia es la analogía desarrollada en la sección titulada por los comentaristas "El intelecto agente", entre el νοῦς y esta "especie de estado (ἕξις) análogo a la luz". Como la luz, el intelecto "convierte" los νοητά contenidos actualizándolos en sí en potencia. Aristóteles recurre entonces a la comparación con la "ciencia en potencia" y la "ciencia en acto" en el individuo[136].

Aquí rencontramos el cuidado al pensar el medio de la diferencia –aquella entre el intelecto y lo inteligible– que hace posible la aparición de las formas. Este medio es precisamente el lugar de la formación de la forma (εἶδος). Ninguna simplicidad, ninguna elementalidad la precede. El πάσχειν no precede a la ἐνεργεῖν, ni la ἐνεργεῖν al πάσχειν.

## A) *νοῦς y negatividad*

¿Cómo interpreta Hegel esta instancia sintética originaria? Zanja la cuestión planteando al νοῦς como *unidad diferenciada*: "hay [entonces] algo diferente a él en sí mismo (*ein Verschiedenes von ihm in ihm*), y al mismo tiempo, debe ser puro y sin mezcla (*rein und unvermischt*)"[137]. Para Hegel, no hay duda alguna de que la plasticidad del νοῦς, que define el acto de su auto-diferenciación, es constitutiva de su esencia. Esto se desprende con nitidez de los análisis siguientes, que concluyen el examen del νοῦς pasivo:

135. *De l'âme*, p. 176.

136. p. 182.

137. *Leçons*, III, p. 578 [214].

> Esta oposición (*Gegensatz*), esta diferencia en la actividad y el relevo de esta diferencia, es lo que Aristóteles expresa diciendo que el νοῦς se piensa a sí mismo por la recepción (*Aufnehmen*) del pensamiento de lo-que-es-pensado. El νοῦς se piensa a sí mismo por la recepción de lo pensable; este pensable solo nace en tanto tocando (*berührend*) y pensando, solo es engendrado cuando toca, –solo es entonces que está en el pensar, en la actividad de pensar[138].

Este pasaje concentra las líneas de fuerza exegéticas que los comentaristas de Aristóteles juzgan como "erróneas". Estos elementos están igualmente puestos de manifiesto en la lectura del libro Δ de la *Metafísica*. Hegel afirma, a propósito del Primer Motor, que

> Dios es la actividad pura (*reine Tätigkeit*) (...). [Es] la sustancia que en su posibilidad tiene también la efectividad, es la sustancia cuya esencia (*potentia*) es la actividad misma y en la que ambas no están separadas; en ella, la posibilidad no es distinta de la forma (*Form*), es ella la que produce (*produziert*) por sí misma su propio contenido, sus propias determinaciones, y que se produce a sí misma[139].

Esta lectura es objeto de dos críticas esenciales: para la primera, que mencionamos hace un instante, los *niveles ontológicos* distinguidos por Aristóteles no son para nada respetados. Para la segunda, es una lectura manchada de *anacronismo*.

La comprensión hegeliana de la ἐντελέχεια como *Tätigkeit* "descansa", según Aubenque, y es la primera crítica, "en una serie de contrasentidos". Al caracterizar al "νοῦς divino" como el absoluto que "en su reposo es, al mismo tiempo, acti-

138. *Ibid.*, p. 582, 583, trad. ligeramente modificada [218]. Kern señala que la interpretación hegeliana del νοῦς pasivo como "en sí" y del νοῦς activo como "para sí" es tardía y data de las *Lecciones* de Berlín. Auparavant, Hegel habla simplemente de *leidender und tätiger Verstand*. "Eine Übersetzung Hegels...", *op. cit.*, p. 61.

139. *Ibid.*, p. 525 [159].

vidad absoluta", Hegel "dinamiza" el acto aristotélico. Tiene "el mal" de atribuir "a lo divino las palpitaciones de una vida que sería a la vez exteriorización y retorno a sí", y sustituir "a lo perfecto del Acto puro el aoristo de una actividad que sería un movimiento infinito de auto-constitución"[140]. La segunda crítica es formulada por Dominique Janicaud: "el horizonte metafísico del idealismo especulativo (...) viene a imponerse, en sobreimpresión, a los textos aristotélicos"[141].

Una de dos. O bien Hegel efectivamente se "dejó arrastrar" por su deseo de "sistematización", y la proyección dogmática y anacrónica de la concepción "idealista" de la subjetividad sobre una filosofía que no está en absoluto concernida por los conceptos de sustancia-sujeto y de auto-determinación descansaría en un presupuesto no criticado. O bien la interpretación del texto de Aristóteles descansa, por el contrario, en una posición tanto más elaborada cuanto que ella es el principio fundador de toda la filosofía hegeliana: el pensamiento de la subjetividad como *soporte de su propia historia ontológica, es decir, de su auto-diferenciación temporal*. Siguiendo la lógica de esta posición, la posibilidad de "sobreimpresión" de una época del pensamiento sobre otra, lejos de ser el resultado de una toma de partido extraña al pensamiento mismo, estaría, al contrario, inscrita *en el corazón de la sustancia*. Sin lo cual se haría imposible, según Hegel, comprender cómo la subjetividad, manteniéndose como lo que es, cambia sin embargo de sentido, esta evolución que funda el concepto mismo de *historia de la filosofía*.

El "elemento de potencialidad", introducido por Hegel en el seno del νοῦς debe ser interpretado como la capacidad del sujeto para diferenciarse temporalmente a sí mismo y para permitir al mismo tiempo *la traducción de los filosofemas aristotélicos en la lengua del idealismo especulativo*. Es posible que Hegel no respete la separación entre los niveles ontológicos

140. "Hegel et Aristote", *op. cit.*, p. 107. Aubenque se refiere a las *Leçons*, III, p. 525.

141. *Hegel et le destin de la Grèce, op. cit.*, p. 293.

en juego en el pensamiento de Aristóteles, sino que, mediante este "golpe" exegético, afirme que la sustancia absoluta no pueda concebirse por fuera de su auto-diferenciación. Lo que quiere decir que la sustancia tal como es pensada por Aristóteles comporta en ella la posibilidad –que es su destino, o su porvenir– de ser interpretada según las determinaciones conceptuales que *ya no son aquellas de Aristóteles*. El juego del πάσχειν y el ενέργείν, en el seno del νοῦς, debe interpretarse, desde un punto de vista hegeliano, como posibilidad, para la sustancia, de "*verse venir*".

Si Hegel introduce el movimiento en el seno de la sustancia, ello no es porque esté "encaprichado" con el movimiento (un *maníaco* de la dialéctica) como sus adversarios tienen tendencia a sospechar, sino porque el principio de auto-diferenciación es uno con el principio según el cual la subjetividad desarrolla temporalmente su concepto. Esta afirmación conduce a considerar más de cerca el problema del hábito noético puro o ἕξις originaria, que es aquello por lo cual *la sustancia puede hacerse a sí misma*, operación de la plasticidad. En este sentido, hay que citar la frase de Hegel que sitúa la ἕξις en el corazón del νοῦς:

> [El νοῦς] recibe, y lo que recibe es la οὐσία, el pensamiento; su recepción es actividad que produce lo que aparece como lo que es recibido, –viene al ser *en la medida en que lo tiene* (*so fern er hat*)[142].

El proceso de auto-diferenciación de la sustancia, tal como Hegel lo concibe, solo es posible al admitir en ésta un *elemento de virtualidad*: la sustancia *posee* en ella sus actualizaciones futuras. La *consecución* –lógica y cronológica– de las actualizaciones de la sustancia contiene en ella el principio de su diferenciación interna, principio sin el cual el concepto de "desarrollo espiritual" sería ininteligible. Hegel piensa la existencia de un *hábito noético*, o ἕξις pura, que imprime en la sustancia-sujeto la posibilidad misma de su historia.

142. *Leçons*, III, p. 583.

El filósofo insiste, en las *Lecciones*, en el hecho de que la negatividad que opera en el seno de la sustancia no es la nada pura y simple:

> En Platón, el principio afirmativo, la idea en cuanto igual a sí misma de una manera solo arbitraria, es el elemento preponderante. En Aristóteles ha venido a agregarse el momento de la negatividad, pero no en cuanto cambio, ni tampoco en cuanto nada, sino en cuanto diferenciación (*aber nicht als Veränderung*[143], *auch nicht als Nichts, sondern als Unterscheiden*)[144].

Esta negatividad se manifiesta como virtualidad. La ἕξις, en cuanto posesión y puesta en reserva, no es del orden de lo que Hegel llama "negatividad abstracta", sino que aparece más bien como negación que conserva lo que niega (ἀλλοίωσις no-corruptiva). Por este hecho, ella aparece como una modalidad de lo que los griegos denominan μὴ ὄν –lo no-existente entendido como ser problemático–, distinguiéndolo del οὐχ ὄν, que designa la nada absoluta. El μὴ marca la negación combinada de una duda, a diferencia de la οὐχ que niega el hecho[145]. La *negatividad hegeliana*, en el principio de un ser suprimido "pero que sin embargo no ha desaparecido", de un "estado intermedio entre ser y nada"[146], *requiere de esta modalidad del μὴ ὄν que es la virtualidad como uno de sus significados esenciales*. Es claro que el pensamiento del modo de conservación en marcha en el proceso lógico de la *Aufhebung* –modo de conservación que Hegel caracteriza en muchas oportuni-

143. Entendiendo aquí *bloße Veränderung*, el "simple" cambio.

144. p. 520 [155].

145. Platón pone de relieve, en el *Sofista*, el significado filosófico de dicha diferencia al distinguir la "negación", entendida como contrario absoluto del ser, del "No-ser que se entrelaza con el Ser", es decir, de su negación relativa, que concierne a su relación con una alteridad determinada, 240 a-c. *Œuvres*, trad. Robin, París, éd. De la Pléiade, 1950, t. II, p. 293. La diferencia entre μὴ ὄν y οὐχ ὄν aparece explícitamente en 257 b-c, p. 320.

146. *Science de la Logique, Doctrine de l'être*, trad. Pierre-Jean Labarrière y Gwendoline Jarczyk, París, Aubier-Montaigne, 1972, p. 78.

dades con la ayuda del adverbio latín *virtualiter*– compromete al significado aristotélico de la ἕξις. Esta última caracteriza la manera en que están "presentes" en la sustancia, a título de "posesiones", estas actualizaciones *futuras*.

Lo que los comentaristas de Aristóteles juzgan escandaloso, o al menos abusivo, es la introducción de la negatividad en el corazón mismo de la operación impasible que, de cierta manera, la hace pasiva. Desde entonces, parece posible interpretar esta "pasividad" como pasividad originaria, o sea como *temporalidad*: en tanto ser del pasado como tal, dicha pasividad es en efecto el *pasado de todo tiempo*. Ella es, al mismo tiempo, verdadero por-venir, "ver venir" de Sí mismo. El proceso de auto-diferenciación de la sustancia, que preside a la partición entre sujeto y objeto, es al mismo tiempo auto-diferenciación del concepto de esta partición misma. En esta son contenidas la iniciativa griega y la moderna del "frente-a-frente". *La negatividad programa la sustancia.*

## B) *Hábito y temporalidad*

Es al considerar la dimensión *temporal* del proceso de la ἕξις, tal como el hombre la contrae, que es posible aclarar la plasticidad y la temporalización inmanentes al νοῦς. En muchas ocasiones, Aristóteles usa determinaciones de tiempo para poner de relieve la especificidad de la ἕξις en relación con otros tipos de disposiciones. En la *Metafísica* Δ, 19, 20, declara que la ἕξις es una "manera de ser, [un] estado habitual", como lo son la ciencia o la virtud, por oposición a la διάθεσις, la disposición pasajera (salud, enfermedad, calor, enfriamiento) y al πάθος, simple afección superficial que desaparece rápido[147].

147. Trad. Tricot, París, Vrin, 1974, t. I, 1022 b, 1023 a, p. 302-305. Aristóteles precisa que ἕξις, διάθεσις y πάθος son tres especies de ποιόν, de la cualidad. Las *Categorías* retoman las mismas distinciones. Trad. Tricot, París, Vrin, 1969, respectivamente 8 b, 25-9 a 3, p. 42, 43 y 9 a, 29, p. 44. Por otra parte, Aristóteles declara, en la *Metafísica* Δ, que la ἕξις es "cierta acción (ἐνέργεια) de lo que tiene y es 'tenido', algo como una acción o un movimiento: porque entre el artista y su obra se inserta la creación. Así, entre lo que lleva una vestimenta, y

El hábito es un modo de la presencia que no se reduce al *presente del ahora*. Esa es su especificidad temporal. Yo bien puedo decir que en este momento poseo tal o cual aptitud, sin hacer uso actual de tal o cual conocimiento. Pero lo que así recojo en mí, ese pasado susceptible en todo momento de volver a advenir, escapa al recorte del ahora y del instante. No es posible decir la fecha del hábito. Él es una memoria que, como toda memoria, pierde la memoria de su origen. Nunca sabemos cuándo comienza el hábito, ni tampoco, exactamente, donde se constata su desaparición, donde ya no se puede hacer, donde ya no se es más apto.

En cierto sentido, el concepto de ἕξις define *un tiempo en el tiempo*, como si Χρόνος pudiese, del pasaje entendido como simple πάθος a la μεταβολή específica del proceso de la ἕξις, revelar un extraño poder de desdoblamiento. La ἕξις conlleva, en tanto segunda naturaleza, una *segunda naturaleza del tiempo que no pertenece a la naturaleza*. Naturaleza redoblada porque transformada, la ἕξις es una potencia que plantea el tiempo en la segunda potencia. Si Hegel hace del hábito el momento determinante de la "Antropología", es precisamente porque permite cumplir el *pasaje de la naturaleza al espíritu*, revelando y abriendo en perspectiva una *temporalidad que no resulta del simple pasaje*.

Lo que se posee a título de ἕξις (por ejemplo, la ciencia), no está presente, si hay que entender por presente algo que está aquí o ahí. El hábito es *virtualidad*. Ahora bien, lo *virtual* precisamente nunca está ahí: ¿en qué lugar, en qué tiempo, podría en efecto mantenerse la espera de la actualización? Ninguna mirada sensible puede pretender indicar el sitio que

---

la vestimenta que se lleva, hay un intermediario, el porte de la vestimenta" (20 1022b 4-8, p. 304). Que la ἕξις sea presentada aquí como "cierta ἐνέργεια" no debe sorprender. En cuanto reserva de movimiento y de acción, el hábito no es el reposo, sino cierta eficacia que trabaja ya en el corazón de la δύναμις. La ἕξις apropia la δύναμις y la ἐνέργεια una a otra, como se dice de una vestimenta que se ajusta a quien la lleva. Esta forma del "hacerse con" no es la usura propiamente hablando (ninguna integridad se encuentra encentada por ella), sino que connota la familiarización, la flexibilidad. La ἕξις lleva la cosa desde su propia potencia al encuentro de su cumplimiento.

ocupa un saber, por ejemplo, cuando no se ejerce sino que se mantiene en reserva.

El proceso del θεωρεῖν, verbo que significa, en nuestro contexto, a la vez "contemplar" y "ejercer", arroja luz sobre este extraño juego del tiempo que liga entre sí a la virtualidad con la actualización. El θεωρεῖν es un círculo. El alumno aprende contemplando al enseñante. Pero esta contemplación ya es, en sí misma, un ejercicio. En efecto, no es más que ejerciéndose que el alumno se vuelve ejercitado. Desde entonces, se ve con claridad que la ἕξις es tanto el resultado como la condición del ejercicio. Si ella precede por derecho a la actualización y aparece como pasada en relación con ella, esta es también la obra de esta última, ya que es preciso ejercitarse y, por consiguiente, actualizar una aptitud para que una ἕξις se constituya. Esta imposibilidad en que se encuentra el aprendiz para distinguir entre lo que, en él, es del orden de la receptividad y lo que es del orden de la espontaneidad, hace sensible la *segunda naturaleza* del tiempo, esta cronología que suspende la cronología. La virtualidad que es la ἕξις participa a la vez, sin ser una más que la otra, de los tres éxtasis del tiempo: del *pasado* (ella precede a la actualidad propiamente dicha), del *presente* (ella es en sí misma una modalidad de la presencia), del *futuro* (ella tiene la forma de una tarea por cumplir, de una espera que orienta el sentido del devenir)[148].

148. Hegel describe el círculo del θεωρεῖν en un célebre pasaje de la *Fenomenología del espíritu*: "[El] individuo que va a actuar parece encontrarse encerrado en un círculo en el cual cada momento presupone ya al otro y parece entonces no poder encontrar ningún comienzo; es, en efecto, de la acción *una vez cumplida* que aprende a conocer la esencia originaria que debe necesariamente ser su fin; pero, para hacer eso, debe antes poseer el fin. Es por ello justamente que debe comenzar *inmediatamente* y pasar directamente al acto (*zur Tätigkeit zu schreiten*), cualesquiera sean las circunstancias y sin pensar tampoco *en el principio, en el medio y en el fin*". "El reino animal del espíritu y el engaño, o la Cosa misma", trad. modificada, I, p. 327 [264].

## IV. Conclusión

De un tiempo –noético– a otro –el tiempo del hombre habituado–, Hegel recorre el círculo de la subjetividad griega. La indagación sobre la lectura del *Tratado del alma* permitió mostrar que la "Antropología" está enteramente gobernada, en su desarrollo, por el movimiento dialéctico que regula las relaciones entre el proceso noético y su paradigma. El hombre, susceptible de contraer el hábito, es el ejemplo mismo de la encarnación espiritual.

Hemos visto que Hegel, al pensar la negatividad y la potencialidad en el seno del intelecto divino, hace algo totalmente distinto que tomar en sentido propio las "metáforas biológicas" empleadas por Aristóteles. Sin embargo, conviene preguntarse en qué medida la radicalización que Hegel efectúa de las conclusiones del *Tratado del alma* conlleva o no una lectura antropológica de la sustancia. En otros términos, queda por pensar *el ejemplo en el límite*.

# CAPÍTULO III

# HÁBITO Y VIVIENTES ORGÁNICOS

En los *Principios de la filosofía del derecho,* Hegel insiste en el hecho de que el hombre es capaz de "transformar su primera naturaleza en una segunda, que es espiritual, de tal modo que este elemento espiritual se convierta para él en un hábito"[149]. La posibilidad que tiene el hombre de *redoblar su naturaleza* aparece desde entonces como el rasgo antropológico específico. ¿O sea, que la capacidad de contraer el hábito delimita por sí solo, en el seno de lo viviente, lo "propio del hombre"?

La recuperación por parte de Hegel de los análisis del *Tratado del alma,* ¿implica una concepción antropocéntrica del hábito? La toma en consideración del concepto del "viviente orgánico", desarrollado en la *Filosofía de la naturaleza,* invalida de entrada dicha conclusión. Este desarrollo muestra que la naturaleza es siempre, para Hegel, una *segunda naturaleza.* A partir de eso, las preguntas previas se invierten: se hace difícil determinar un lugar de elección del redoblamiento de la naturaleza en el pensamiento de Hegel. Si no hay más que animales habituados, ¿cómo hacer aparecer los límites de este viviente ejemplar que es el hombre?

149. Trad. Dérathé, París, Vrin, 1975. Agregado del § 151, p. 196.

## I. Los lugares de vida del hábito

Un estudio detallado del funcionamiento del hábito, a la vez tal como lo determinó Aristóteles y su posteridad, y tal como Hegel lo repensó magistralmente, muestra que dicho funcionamiento no está reservado al hombre. Según su definición griega, el hábito es una manera de ser general y permanente, e incluso, como lo precisa Ravaisson en *De l'habitude*, "el estado de una existencia considerada, sea ella en el conjunto de sus elementos o en la sucesión de sus épocas"[150]. En estas condiciones, el concepto de existencia desborda su comprensión estrictamente antropológica. ¿A qué vivientes distintos al hombre es susceptible de aplicarse?

Según Aristóteles, el hábito implica la aptitud para el cambio y la posibilidad de conservar las modificaciones inherentes a dicho cambio. Como lo enuncia en sustancia la *Ética a Eudemo*[151], si se lanza una piedra de múltiples maneras en la misma dirección, ella no guarda ninguna huella de su cambio de lugar, y "[el cuerpo] se mantiene siempre el mismo que era respecto de ese movimiento, luego de que se le ha impreso cientos de veces". Ravaisson, comentando este pasaje, declara:

> el hábito no solo implica la mutabilidad en algo que perdura sin cambiar; él supone un cambio en la disposición, en la potencia, en la virtud interior de aquello en lo que el cambio ocurre, y que no cambia en nada[152].

En la *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel insiste en el doble principio del cambio y de su conservación, puesto de relieve por Aristóteles:

> Solo lo sensible, lo perceptible, ha cambiado: lo que es forma y figuras, *habitus* (hábito, como la virtud y el vicio) no ha cambiado. La forma, etc., nace y desapa-

150. *De l'habitude*, París, "Corpus des œuvres philosophiques en langue française", Fayard, 1984, p. 9.

151. II, 2. Citado en griego por Ravaisson y traducido libremente (nota 1, p. 10).

152. *De l'habitude, op. cit.*, p. 10.

> rece en una cosa; pero lo que nace y desaparece no ha cambiado[153].

Según Hegel, Aristóteles piensa así la "pura idealidad del cambio" que lo hace aparecer no como una simple corrupción o pasaje a la nada, sino como un principio de *diferenciación interna*[154].

Los cuerpos inorgánicos, que no pueden auto-diferenciarse, son por esta razón incapaces de contraer la ἕξις. En cambio, *todo viviente orgánico*, viviente "cuyo fin es sí mismo"[155] y que debe "mantener en sí mismo la unidad del Sí mismo"[156], ya está siempre habituado.

La auto-determinación supone un tiempo medible entre el principio y el fin de lo viviente, es decir, una "operación intermediaria entre el punto de origen y el punto final"[157]. El viviente orgánico se caracteriza por el esfuerzo en vista de mantener su propia unidad por el sintetizado de las diferencias: diferencia entre el organismo y su medio, y diferencia entre los elementos heterogéneos que componen el organismo. Este esfuerzo no es otro que el hábito mismo, que opera en el ser que, a lo largo de su vida, despliega su potencia interior y actualiza así el desarrollo interno de sus facultades.

Este desarrollo y esta actualización tienen por nombre *adaptación*. Entonces se entiende porqué el hábito puede ser definido como un

> fenómeno general de adaptación biológica e incluso física que consiste en el hecho de que un ser, luego de haber sufrido una primera vez una modificación cualquiera, conserva una modificación tal que si esta

153. *Leçons*, III, p. 559. Las citas remiten (de bastante lejos) a *Física* VII, 3, 245 b 3-9 sg. y a 246 a 11-246 b 2.

154. *Leçons, Ibíd.*

155. *Phénoménologie de l'esprit*, 1, p. 221.

156. *Philosophie de la nature*, § 350 [291].

157. *Phénoménologie de l'esprit*, 1, p. 221.

> acción se repite o se continúa, ella ya no la modifica como la primera vez[158].

Para Hegel, adaptación y auto-diferenciación ya son perceptibles en el reino vegetal[159]. El mecanismo de asimilación, del que la planta es tributario, es indisociable del proceso de adaptación: "en todo proceso vital, natural y espiritual, lo esencial es la asimilación (...)". La asimilación es "el cambio sustancial, la transformación inmediata de una materia exterior o particular en otra (...)"[160]. Hay ciertamente, en lo que Hegel denomina "silogismo de la planta" (división, crecimiento, reproducción), un "proceso interno de relación de la planta consigo misma", que se divide en dos operaciones:

> Por una parte, es el proceso sustancial, es decir, la transformación inmediata, sea de los aportes de los alimentos en la naturaleza específica de la planta, o de los líquidos (jugo vital) interiormente elaborados en figuraciones (*Gebilde*) diversas; por otra parte, como mediación consigo misma[161].

Por consiguiente, para Hegel es posible hablar de hábito vegetal. Sin embargo, el hábito se despliega explícitamente en el caso del animal. En la *Filosofía de la naturaleza*, Hegel se

---

158. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, P.U.F., 1931, p. 393.

159. Ravaisson considera por su parte que: "El hábito solo tiene poco acceso en la vida vegetal. Sin embargo, la duración del cambio deja huellas duraderas, no solo en la constitución material de la planta, sino en la forma superior de su vida. Las plantas más salvajes ceden a la cultura" *De l'habitude, op. cit.*, p. 15. Ravaisson se refiere a Virgilio, *Georgicas* II, 49 (retomamos la traducción de H. Goelzer, coll. Budé, Belles Lettres, París, p. 69, 70): "Sin embargo, estos mismos vegetales, si se los trasplanta, o si se los cambia de lugar, o se los confía a fosas bien mullidas, rápidamente habrán de despojarse de su salvajismo natural y, a fuerza de cuidados, lo verás, antes de que sea mucho tiempo, prestarse a todas las formas que tú quieras". Lalande evoca "los hábitos de las plantas tales que ellas se manifiestan en las experiencias hechas al iluminar las flores durante la noche, y al ponerlas en la oscuridad durante el día". *Vocabulaire..., op. cit.*, p. 394.

160. *Philosophie de la nature*, § 345, trad. modificada, p. 200.

161. *Ibid.*, § 346, p. 201.

refiere a Bichat[162], quien afirma que "todo está modificado por el hábito en la vida animal"[163]. El lazo del hábito con el movimiento de auto-diferenciación constitutivo del organismo animal se esclarece con la ayuda de las cuatro determinaciones fundamentales que componen el concepto de hábito: *contracción, disposición interna, conservación del cambio, reversibilidad de las energías.*

## II. Contracción y *habitus*

La primera determinación concierne a la relación que el viviente orgánico mantiene con lo inorgánico. El organismo está hecho de los *mismos materiales* que lo inorgánico, una vez e inmediatamente *contraídos*. El viviente orgánico es, en sí mismo, una reducción y una condensación de elementos de su medio: agua, aire, moléculas de nitrógeno y carbón... El resultado de dicha contracción forma propiamente el *habitus*, disposición interna y constitución general del organismo.

162. *Ibid.*, § 355.

163. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort.* Gauthier-Villars, reproducción en facsímil de la edición de 1800, París, 1955, p. 40. Bichat distingue entre "vida animal" y "vida orgánica", reservando la adquisición del hábito para el animal: "(...) Las funciones del animal forman dos clases muy distintas. Unas se componen de una sucesión habitual de asimilación y excreción: por ellas, transforma sin cesar en su propia sustancia las moléculas de los cuerpos vecinos, y rechaza después estas moléculas, cuando ellas se le han vuelto heterogéneas. Solo vive en él, por esta clase de funciones; por la otra, existe fuera de él, percibe lo que le rodea, reflexiona sus sensaciones, se mueve voluntariamente según su influencia, y con mucha frecuencia puede comunicar por la voz sus deseos y temores, sus placeres y penas. Llamo vida orgánica al conjunto de las funciones de la primera clase, porque todos los seres organizados, vegetales o animales, gozan de ella en un grado más o menos acentuado, y porque la textura orgánica es la única condición necesaria para su ejercicio. Los funciones reunidas de la segunda clase forman la vida animal, llamada así porque ella es el atributo exclusivo del reino animal". *Ibid.*, p. 40. Hegel hace igualmente referencia a Bichat en la *Philosophie de l'esprit*, Agregado del § 398, p. 442.

Toda la *Filosofía de la naturaleza* de Hegel se organiza según la lógica de esta contracción. En efecto, Hegel muestra cómo el viviente orgánico *compendia* en él aquello de lo que procede: la materia inerte, los elementos, los procesos químicos, momentos constitutivos, que se encadenan dialécticamente en la *Filosofía de la naturaleza*[164].

Todavía más que la planta, que ya sintetiza elementos inorgánicos, el animal contrae aquello de lo que procede. En la *Filosofía de la naturaleza* de 1805-06, Hegel escribe que "el organismo general del animal es la reconstrucción de los elementos físicos en un todo singular"[165]. Esta reconstrucción hace del organismo un *habitus*, en el sentido de la *disposición interna* de los órganos. Retomando a Cuvier, Hegel define el *habitus* animal como "el encadenamiento (*Zusammenhang*) que determina la construcción de todas las partes"[166].

La contracción y la formación del *habitus* están estrechamente ligadas. En el animal, esta ligazón es la forma elemen-

---

164. En lo que concierne a los elementos y su síntesis en los seres vivos, hay que referirse al inicio del Libro II, 1, de *Partes de los animales*, donde Aristóteles muestra que "las composiciones son de tres tipos". En primer lugar, existe "aquella que combina lo que algunos denominan elementos, es decir, la tierra, el aire, el agua, el fuego (...). En efecto, lo húmedo, lo seco, lo caliente y lo frío son la materia de los cuerpos compuestos (...). La segunda combinación de estos primeros elementos es aquella que produce en los seres vivos las partes homoemeras, tales como el hueso, la carne y los otros tejidos del mismo tipo. La tercera y última, numéricamente hablando, es aquella que constituye las partes anómeras, como el rostro, las manos y las partes análogas". Trad. Louis, coll. Budé, París, Belles Lettres, 1956, p. 21.

165. *Der animalische allgemeine Organismus ist die Rekonstruktion der physischen Elemente zu Einzelnen*. Nosotros traducimos [137].

166. *Philosophie de la nature*, Nota del § 368, p. 211 [304]. Cuvier: "La menor faceta de hueso, la menor apófisis tiene un carácter determinado, relativo a la clase, al orden, al género, y a la especie a las cuales pertenece, hasta el punto de que todas las veces que solo se ha conservado bien una extremidad de hueso, se puede, con la aplicación, y al ayudarse un poco de la analogía y la comparación efectiva, determinar todas estas cosas de forma tan segura como si se poseyese al animal entero". *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes, où l'on rétablit les caractères de plusieurs espèces d'animaux que les révolutions du globe paraissent avoir détruites*. París, 1812, Discurso preliminar, p. 65.

tal de la *subjetividad*[167]. "El organismo animal es la reducción de la naturaleza orgánica dividida a la unidad infinita de la subjetividad"[168]. A falta de un uso equivalente del concepto de contracción en alemán[169], disponemos en Hegel del concepto todavía más poderoso de "idealización":

> la individualidad orgánica existe como *subjetividad* si el exterior propio de la figura se *idealizó* (*idealisiert ist*) en miembros, y que el organismo en su proceso exterior mantiene en sí misma la unidad del sí mismo[170].

En la medida en que ella designa el proceso de conservación-supresión, la idealización aparece al mismo tiempo como un proceso de condensación y síntesis, o abstracción-contracción.

## III. Contracción y "teoría"

Hegel califica como proceso "*teórico*" al movimiento dialéctico que une a los componentes inorgánicos del medio con aquellos del organismo. Todo mecanismo vital de adaptación ya es en sí mismo un cierto modo de θεωρείν, en la doble acepción puesta de relieve por Aristóteles: contemplar y ejercer. El viviente es, a la vez, el mismo y otro que su provenien-

167. Si la planta es en sí misma un proceso de auto-diferenciación, no por eso ella constituye un "Sí mismo". En este sentido, la planta no es un sujeto propiamente hablando. En la continuación del § 346, Hegel declara que del "retorno en sí" de la planta", "que pone un término a la asimilación no resulta (...) un sentimiento de sí".

168. Nota del § 358, p. 205 [296].

169. El verbo alemán que significa contraer es *zusammenziehen*: estrechar, reducir, concentrar. Si no se puede decir en alemán "contraer un hábito", ello no impide que el sentido de *zusammenziehen* (literalmente, contraer, aunar esfuerzos) diga perfectamente la economía del proceso aquí analizado. Señalemos que en alemán, tomar el hábito de, contraer el hábito, se dice: *die Gewonhnheit zu annehmen*. La expresión die *Gewohnheit etwas zu tun* significa tener el hábito de hacer algo; *die Gewohnheit ablegen* significa "deshabituarse".

170. *Philosophie de la nature*, § 350, p. 202 [291].

cia y su medio no-vivientes. Esta relación de lo mismo y lo otro hace del hábito la condición de la adaptación en el doble sentido de una *contemplación*: recepción del medio, asistencia pasiva a lo dado, y un *ejercicio*: información y transformación del medio, apropiación de las circunstancias dadas por las funciones orgánicas.

El análisis que Gilles Deleuze desarrolla en *Différence et répétition*, permite pensar de manera precisa la relación de la contemplación y la contracción:

> Es preciso atribuir un alma al corazón, a los músculos, a los nervios, a las células, pero un alma contemplativa cuyo papel es contraer el hábito. No hay en ello ninguna hipótesis bárbara o mística; por el contrario, el hábito manifiesta ahí su plena generalidad, que no concierne solo a los hábitos sensorio-motrices que tenemos (psicológicamente), sino en primer lugar a los hábitos primarios que somos, las millares de síntesis pasivas que nos componen orgánicamente. A la vez, somos hábitos al contraer, pero contraemos por contemplación.[171]

¿Cómo comprender la precedencia del contemplar sobre el contraer, al menos tal como el "pero por" la supone? Aquí hay que sustituir *proceder* por *preceder*, como invita a hacerlo la siguiente constatación: "No nos contemplamos a nosotros mismos, sino que existimos contemplando, es decir, contrayendo aquello de donde procedemos"[172]. En el análisis de Deleuze hay una "situación" de partida que formula en los términos siguientes. "Somos el agua, la tierra, la luz y el aire contraídos, no solo antes de reconocerlos o de representarlos sino antes de sentirlos"[173]. Partida *en* y *a partir* de lo inorgánico y de los cuatro elementos por contracción. A medida que el viviente se complejiza, solidariamente crece el número, la masa, y la calidad de sus contracciones, en el triple sentido de

171. *Différence et répétition*, París, P.U.F., 1968, p. 101.

172. *Ibíd.*

173. *Ibid.*, p. 99

una estructuración pasiva y activa, de una *aptitud permanente para la adquisición* y de una *reducción multiplicadora*.

Por ejemplo, un animal forma el *habitus* de su visión determinando la reproducción de excitaciones luminosas dispersas y difusas, sobre una superficie privilegiada de su cuerpo. El ojo "liga la luz, él mismo es una luz ligada"[174]. La actividad que toma por objeto la diferencia para ligar (aquí, la actividad de percepción de la luz) es doble. Por una parte, ella es contemplación: la visión solo se cumple viendo y, por consiguiente padeciendo bajo la acción de lo sensible; pero por otra parte, ella también es acción: el ojo se forma y se ejercita, paradójicamente, padeciendo. En cierto sentido, el ojo es producido por ello mismo que contrae e inviste bajo el efecto de la contemplación.

Contracción y concentración son obra de la *plasticidad de la vida* en el sentido, ante todo, de la donación elemental de las formas vitales, pero igualmente en el sentido de la *explosión* que cada una de estas formas provoca, ya que ella es energía concentrada. En la misma perspectiva, Bergson dirá que todo sucede, para el animal,

> como si [su] esfuerzo se abocara (...) a utilizar de la mejor forma una energía preexistente, que encuentra a su disposición. Solo hay un medio para salir adelante: es obtener de la materia tanta acumulación de energía potencial como para poder, en un momento dado, haciendo actuar un chasquido, obtener el trabajo del cual tiene necesidad para actuar.[175]

El animal encuentra la energía acumulada: primero es pasivo frente a ella, libera esta energía ejerciendo sus funciones vitales:

> Las sustancias de las que se alimenta son (...) reservorios [de energía]. Formados por moléculas muy complejas que encierran una suma considerable de energía

174. *Ibid.*, p. 128. La *Verbindung* alemana tiene exactamente el mismo sentido que la ligazón de la que aquí se trata.

175. *L'Évolution créatrice*, París, P.U.F., 1981 para la colección "Quadrige", p. 116.

> química en su estado potencial, ellos constituyen especies de explosivos, que solo esperan una chispa para poner en libertad la fuerza acumulada[176].

Esta explosión vital, solidaria del proceso de contracción, es a la vez índice de continuidad y ruptura. Mientras más complejo es el viviente, más su organismo contrae elementos; en ese sentido, la contracción creciente marca la continuidad en la escala de los seres, ella dibuja una línea de evolución. Al mismo tiempo, esta evolución es una serie de rupturas: entre la planta y el animal, por ejemplo, no hay pasaje sino separación. Hegel explica muy bien esto:

> (...) Hay un punto en que la continuidad de la mediación, sea que se trate de progresión gradual química o mecánica, se rompe o se vuelve imposible. Este punto está por todas partes y penetra todas partes (...)[177].

*Continuación* ("este punto penetra todas partes") y *detención* (ruptura), la contracción es a la vez mediación y explosión.

## IV. Conservación del cambio y reversibilidad de las energías

Mediación y explosión implican, necesariamente, el cambio y la conservación del cambio. Que la repetición del cambio produzca una diferencia en el sujeto que lo experimenta hace que el cambio venido del exterior del organismo se mude en un cambio venido desde el interior mismo. La ley de esta mutación es la ley de *reversibilidad de las energías*, o *transformación recíproca de la pasividad en actividad*.

---

176. *Ibid.*

177. *Philosophie de la nature*, Nota del § 345 [289]: *Es tritt in Punkt ein, wo die Verfolgung der Vermittlung, es sei in chemischer oder in Weise mechanischer Allmählichkeit, abgebrochen und unmöglich wird. Dieser Punkt ist allenthalben und durchdringend* (...).

El animal es un individuo verdadero en el sentido en que se relaciona a la vez consigo y con el otro como *su* otro. El proceso silogístico que lo constituye determina la relación entre la *actividad* y la *pasividad* de su organismo:

> El organismo animal, universalidad viviente, es el concepto que se desarrolla a través de tres determinaciones silogísticas (...): a) la idea individual que en su proceso solo se desarrolla consigo y se encierra en el interior de sí misma con ella misma –es la figura (*Gestalt*); b) como idea que está en relación con su *otro* (*ihrem Anderen*), su naturaleza inorgánica, y la pone en sí idealmente –es la asimilación; c) la Idea, al ponerse en relación con el otro que es también individuo viviente, y como consecuencia relacionándose consigo mismo en lo otro de sí –es el proceso de la generación[178].

Según Hegel, las "determinaciones desarrolladas" del concepto de organismo, que constituyen las características y propiedades específicas del animal, son tres: *sensibilidad, irritabilidad, reproducción*. Estas tres determinaciones tienen su realidad en los tres sistemas que son el sistema nervioso, el sanguíneo y el digestivo[179]. Ellos forman, en su interpenetrabilidad, el proceso general de la acción y la reacción del organismo a las presiones del medio. Formando lo que Hegel denomina la "elasticidad orgánica", ellos constituyen "la actividad mediante la cual el individuo se empuja a sí mismo por sí mismo"[180]. Esta actividad depende de una doble tendencia: receptividad a la excitación venida del exterior y, a la inversa, reacción a dicha excitación[181].

Un cambio repetido y continuo modifica la disposición de lo viviente para acoger y transformar así su naturaleza. Esa es la ley de la acción y la reacción, inherente a la irritabi-

178. § 352, trad. modificada, p. 203.

179. Así como Hegel lo expone en el § 354.

180. *Phénoménologie de l'esprit*, 1, p. 224.

181. Aquí nos encontramos en el centro de la relación de aquello que la *Philosophie de la nature* de 1805-06 denomina *das Passive* y *das Tätige* [101].

lidad, que provoca una disminución de la receptividad y un aumento de la espontaneidad. Las acciones repetidas muchas veces obtienen un grado cada vez más elevado de adecuación; el ser se familiariza con las circunstancias –con ese medio de la contingencia exterior que, siguiendo a Hegel, "ejerce continuamente violencias sobre el ser sensible y lo amenaza de peligros".

Hegel insiste en que las impresiones pierden su fuerza a medida que se reproducen. Bajo el efecto del hábito, "la sensación inmediata [es] poseída [como] indiferente". De ello resulta, el *endurecimiento* contra las sensaciones exteriores". Los deseos y tendencias "son atenuados por el *hábito* de su satisfacción"[182].

De entrada, bajo la acción de la repetición, lo que solo era sufrido se convierte en la iniciativa del movimiento. El rebajamiento de la sensación implica correlativamente una exaltación del juicio y de la discriminación. Por ejemplo, a medida que se desarrolla y se fortalece, el animal se hace más apto para descubrir los lugares en que el agua se encuentra en abundancia. Ahora bien, los signos en los cuales el animal siente el poder del agua no se asemejan a los elementos en cuyo organismo sediento siente la necesidad. Habituado a experimentar el dolor causado por la sed, el animal se vuelve capaz de interpretar signos que anuncian, marcas que le permiten *anticipar* en su medio. Así, se vuelve susceptible de invención[183].

---

182. *Philosophie de l'esprit*. Nota del § 410, p. 216. Bichat analiza el mismo fenómeno y pregunta: "¿De donde nace esta facilidad que tienen [las] sensaciones para sufrir tantas modificaciones diversas y tan frecuentemente opuestas? Para concebirlo, notemos primero que el centro de estas revoluciones del placer, la pena y la indiferencia, no está tanto en los órganos que reciben o transmiten la sensación, como en el alma que la percibe (...)". *Recherches, op. cit.*, p. 41.

183. Con este propósito, se puede recordar la bella hipótesis de Bergson según la cual hay "en el fondo de la vida, un esfuerzo por trasplantar, sobre la necesidad de las fuerzas físicas, la más grande suma posible de indeterminación". *L'Évolution créatrice, op. cit.*, p. 116.

## V. El hábito animal y su límite improbable

Ya que puede informar su medio por la potencia activa que le confiere el desarrollo de su organismo en el seno del proceso de adaptación, el animal no está enteramente prisionero de las circunstancias naturales. Manifiesta una aptitud elemental para la interpretación, una sensibilidad a los signos insensibles, un poder de hacer explotar la energía que, sin esa aptitud, quedaría para siempre cautiva de los elementos inertes que constituyen su reserva.

A propósito del animal, Hegel habla de *Bildungstrieb*, o incluso de *Kunstrieb*. Literalmente, estas expresiones significan "tendencia formadora" y "tendencia artística"[184]. Augusto Véra, traductor de la *Filosofía de la naturaleza*, vierte de manera no-literal –pero dicha traducción no deja de tener interés ni pertinencia– *Bildungstrieb* por "instinto plástico". ¿De qué se trata? Del hecho que

> el animal, al consumir aquello de lo que tiene necesidad, al utilizar los materiales naturales para construir sus madrigueras o guaridas, ya no utiliza la materia que no le es necesaria; deja ser al mundo sin destruirlo[185].

Esta forma que tiene el animal de dejar subsistir el medio que lo rodea hace ya de este último un mundo, es decir, una unidad, un espacio habilitado. Por consiguiente, el hábito animal ya es una manera de habitar y conlleva, en este sentido, una relación específica con la temporalidad.

El hábito da al ser el sentimiento de la continuidad de su existencia, es decir, como lo enuncia Hegel, el "sentimiento de sí". Él permite *retener* el cambio que sobreviene y permite *esperar* su retorno. Suscitando el pasado y el futuro, el hábito anima el devenir. El individuo se encuentra, a su vez, afectado por el peso de su propia existencia. El animal ya es

184. *Philosophie de la nature*, Agregado al § 366.

185. Edición y traducción de Augusto Véra, París, Ladrange, 1863, p. 388, 389.

el sujeto de tales mecanismos. Hay que reconocer entonces en él una forma elemental del "ver venir". La necesidad, el deseo, suma de retenciones y esperas, dan efectivamente testimonio de que el animal está concernido por la *perpetuación* de su vida.

Vemos entonces que las determinaciones puestas en evidencia en el capítulo precedente a propósito del hombre que contrae el hábito –relación con la contemplación y el ejercicio, posibilidad de poner la energía en reserva, apertura de un tiempo que no es aquel de la naturaleza– no son, en su principio, determinaciones *estrictamente* antropológicas. El hábito no es propiamente humano. Sin embargo, es indiscutible que él juega un rol decisivo en el desarrollo de la "Antropología", y marca la separación entre el hombre y el animal. ¿Cómo esa separación puede entonces ahondarse?

Se mide dicha separación por sus efectos. El animal, dice Hegel, experimenta el "sentimiento" de su propia "deficiencia (*Mangel*)"[186], sentimiento que lo lleva a reproducirse. Este sentimiento proviene de la tensión (*Spannung*) entre la "no-conformidad (*Unangemessenheit*) de su efectividad individual" y el género. Esta tensión se manifiesta como

> tendencia a encontrar la autoconciencia mismo en otro individuo de su especie, [a] integrarse (*integrieren*) uniéndose con él y, gracias a esta mediación, [a] encadenarse (*zusammenschließen*) con el género y [a] llevarlo a la existencia: es el apareamiento (*Begattung*)[187].

A pesar de todo, la procreación (*Fortpflanzung*) solo culmina en el proceso de la mala infinitud. Ello se debe a que el animal es incapaz de "presentar plenamente el género" porque no puede erigir su singularidad como universal, ni suprimir su desproporción. En efecto,

> el género solo se mantiene por la aniquilación de los individuos que, en el acto sexual, han cumplido su

186. *Philosophie de la nature*, § 359, p. 205 [296].

187. § 369, trad. modificada, p. 211, 212 [305].

> determinación, y si ellos no tienen una más elevada, se dirigen así a la muerte[188].

¿A qué falta de mediación sucumbe el animal, autorizando así el nacimiento especulativo del hombre?

188. § 370, trad. modificada, p. 212 [306]. Véase igualmente *Philosophie de l'esprit*, Agregado del § 381, p. 387.

# CAPÍTULO IV

# LO PROPIO DEL HOMBRE EN CUESTIÓN
# LOS INDIVIDUOS PLÁSTICOS

A esta última pregunta, parece imponerse una respuesta inmediata: entre la muerte del animal y el nacimiento del hombre pasaría el filo del lenguaje. En efecto, ¿no es porque habla que el hombre es apto para "presentar plenamente el género"? Algunos pasajes de la "Antropología" bien podrían autorizar esta conclusión, y pondrían un término a la indagación comprometida:

> Para el animal, la figura humana es el modo más elevado según el cual el espíritu aparece. Pero, para el espíritu, ella solo es la *primera* aparición de sí mismo, y el lenguaje es, de golpe, su expresión perfecta (*sein vollkommener Ausdrück*)[189].

El concepto de "expresión" demanda atención. En efecto, al final de la "Antropología", el hombre entra en escena como "figura libre" del alma dotada de una "expresión patognomónica y fisiognómica humana"[190]. ¿Cómo entender el concepto de expresión? Si se piensa la expresión como simple emanación, la fórmula "presentar plenamente el género" significaría que el espíritu hablaría en el hombre cuando el hombre habla;

189. *Philosophie de l'esprit*, Nota del § 411, p. 219 [343].

190. § 411, p. 218.

y la individualidad humana sería un simple medio de emisión especulativa. El género se encontraría así cumplido en la limpieza de una palabra y una fisionomía singulares.

Sin embargo, si la subjetividad humana se presentaba en Hegel como un cristal inmediatamente reflectante, ¿cómo explicaríamos los delirios, la locura y la noche originarios? ¿Por qué el desarrollo antropológico sería tan largo, que termina en el lenguaje en vez de proceder de él? ¿Y qué papel podría jugar en ello el hábito?

Un estudio paciente de la relación del hombre con su *habitus* debe mostrar, contra una lectura inmediata, que a la *expresión* humana no le corresponde ningún *expresado* pre-constituido. La economía del signo que aparece al final de la "Antropología" se desprende dialécticamente de aquella a la cual el hombre está primero sometido. Es solamente al término del pasaje de una economía a otra –pasaje que compromete a la formación de la "individualidad plástica"– que se devela el verdadero rol del lenguaje.

## I. "Interior" y "exterior": la economía natural del signo

La "naturaleza" humana es originariamente y siempre, para Hegel, una segunda naturaleza:

> La forma del hábito abarca todo los tipos y grados del espíritu: la determinación más exterior, la determinación espacial del individuo, [a saber] que se mantenga *en pie*, su voluntad la ha convertido en hábito, es una posición *inmediata, inconsciente*, que siempre sigue siendo asunto de su voluntad persistente: el hombre se mantiene de pie solo porque y sin embargo [lo] quiere y solo por todo el tiempo que lo quiere sin conciencia. Por lo mismo, el hecho de *ver*, y así seguidamente, es el hábito concreto que, de manera *inmediata*, reúne en un único acto simple las múltiples determinaciones

de la sensación, de la conciencia, de la intuición, del entendimiento, etc.[191].

Sin embargo, los análisis precedentes mostraron que la capacidad para contraer el hábito no bastaba para constituir un rasgo antropológico específico. Si la segunda naturaleza siempre está presente en el corazón de la naturaleza orgánica, ¿qué sentido toma el hábito humano?

Lo que caracteriza la separación verdadera entre hábito animal y hábito humano es la tendencia natural de esta última a *ocultarse como hábito*. Esta tendencia nace del *habitus* humano mismo. En el animal, las determinaciones venidas del exterior están inmediatamente reflexionadas[192]. En el hombre, en cambio, esta reflexión no está dada, el cuerpo y el alma no constituyen en principio esta "unidad ideal simple" que es la condición del sentimiento de sí.

Por este hecho, el individuo se considera como inmediatamente escindido en un "exterior" –su cuerpo– y un "interior" –su disposición interna, que Hegel llama, en la *Fenomenología del espíritu*, su "carácter originario determinado en sí"[193]. Los análisis desarrollados en dicha obra bajo el título de "La razón observadora"[194] muestran que el hombre se ciega originariamente ante su ausencia de naturaleza originaria. El organismo humano es tal que es imposible distinguir en él, a lo natural y lo instrumental, lo que ilustra el doble sentido del ὄργανον griega: órgano e instrumento. El problema es que el hombre no lo sabe. "Las líneas simples de la mano, el timbre y el volumen de la voz", los rasgos de la fisionomía, al no responder de hecho a ninguna predestinación, aparecen inmediatamente como los signos *expresivos* de una identidad interior.

---

191. Nota del § 410, p. 217 [341, 342].

192. "La organización animal, en la relación exterior, [está] inmediatamente reflexionada sobre sí (...)". *Philosophie de la nature*, § 357, p. 205.

193. *Phénoménologie de l'esprit*, 1, p. 258.

194. "Observación de la relación de la autoconciencia con su realidad efectiva inmediata: fisiognómica y frenología". En ese capítulo, se trata de la "figura humana universal (*allgemeine menschliche Gestalt*)". P. 257.

En este nivel, "el exterior (*das Äußere*) solo es expresión (*Ausdruck*) del interior (*des Innern*)"[195]. Esta economía de la expresión, según la cual "solo en cuanto órgano, [el] exterior hace visible lo interior, o en general hace de él un ser para otro", constituye un *estado de naturaleza de la significación* y, en consecuencia, un *estado de naturaleza de la segunda naturaleza*. En efecto, los signos que son inmediatamente órganos aparecen como expresiones naturales, físicas, del alma. El individuo va primero a constituirse como prisionero de este estado de naturaleza que le hace pensar que su "exterior" revela su "interior", que todo se ve, que todo quiere decir y se interpreta. El "hacer-señas" primero de los órganos pone al sujeto a merced de la mirada del otro. El hombre se ve viendo y visto, se desdobla y, al mismo tiempo, multiplica, para su propósito, las perspectivas.

Esta transparencia absoluta es el resultado paradójico de un fantasma de opacidad. Según la lógica del "hacer-señas" inmediato, el interior se vuelve una instancia "invisible" que, aunque sea expresada por los órganos, se mantiene inefable y solo pretendida, por el hecho de que ella no existe. El fantasma de opacidad procede de un interior planteado como *referente*. Esta concepción de una expresión nacida de la ilusión referencial es precisamente aquello que Hegel analiza como el *negativo del lenguaje* que, en cierta medida, entra en escena antes de él. En efecto, "la determinabilidad individual del lenguaje"[196], es decir, la expresividad corporal inmediata, precede al lenguaje como una consecuencia que precede a sus premisas.

El individuo originariamente se topa con "un significado contradictorio y doble (*doppelte, entgegengesetzte Bedeutung*)" en sí mismo y de sí mismo; es, a la vez, "la individualidad interior, y *no su expresión*", y la "efectividad libre del interior" y, por consiguiente, "algo totalmente distinto de dicho inte-

195. *Ibid.*, p. 223 [179].

196. *Ibid.*, p. 262.

rior"[197]. Esta contradicción se presenta en un modo irónico en Lichtenberg, citado por Hegel: "(...) Tu verdaderamente actúas como un hombre honesto, pero veo en tu imagen que te exiges y que eres un bribón en el fondo de tu corazón (...)"[198]. Esta cita ilustra la inadecuación entre el significante y el significado, debido a la posición puramente imaginaria de un referente. El signo con el que nos relacionamos "en verdad no significa nada (*in Wahrheit nichts bezeichnet*)", y Hegel concluye: "este signo es para la individualidad tanto su rostro como su máscara, que puede levantar"[199].

Se vuelve claro que la expresividad natural, por su propio juego, pierde el rol que parecía estarle asignado:

> Pero, dado que el individuo es, al mismo tiempo, solo lo que ha hecho, su cuerpo es también la expresión de sí mismo engendrada por sí mismo y es un signo (*Zeichen*) que no se mantiene como una Cosa (*Sache*) inmediata; pero es un signo en el cual el individuo da solo a conocer lo que es, en el sentido en que pone en marcha su naturaleza originaria[200].

El *habitus* del hombre (se) significa que no significa nada. En efecto, dice Hegel, "bien podemos decir que estas exteriorizaciones expresan demasiado el interior que ellas expresan demasiado poco"[201]. El "hacer-signo" inmediato no puede dar lugar más que a una "ciencia hecha de conjeturas, según la cual (...) la efectividad del hombre es su rostro"[202]. Esta ciencia, la fisiognómica, elaborada por Lavater, se da la tarea de hacer aparecer lo que no es: lo natural del hombre. Contra esta tentativa,

197. p. 259, 260 [209].
198. p. 266, 267.
199. p. 264 [212].
200. p. 257.
201. p. 259 [209].
202. p. 267, trad. modificada.

> se concederá que el *ser* del espíritu no puede ser entendido como algo fijo e inmutable. El hombre es libre: se concederá que el *ser originario* del hombre solo consiste en *disposiciones* sobre las que puede mucho, o que tienen necesidad de circunstancias favorables para desarrollarse; es decir, que un *ser originario* del espíritu debe precisamente ser también enunciado como algo que no existe como ser[203].

El hombre aparece como el ser que debe hacer la experiencia de la no-referencialidad de la expresión, es decir, del *imposible estado de naturaleza de la significación*. Con ello se prueba la falta de toda garantía ontológica que se situaría fuera del juego de la significación. Esta ausencia inquieta de antemano la estructura de la reflexividad, inherente al "hacer-signo" inmediato, y esta inquietud es la causa de los estados patológicos del espíritu expuestos en la "Antropología". *El espíritu no es lo expresado de su expresión*: de ahí que lo turba originariamente. La expresión del género por el individuo no puede entonces ser del orden de una manifestación indicial sino que compromete por el contrario a la economía de una *auto-referencialidad*.

El pasaje de una significación a otra resulta del trabajo dialéctico del hábito sobre sí mismo. La antropología especulativa lo muestra: el redoblamiento, por parte del hombre, de su naturaleza, corresponde de hecho a un *redoblamiento del redoblamiento*, y el hábito del hombre aparece como pasaje de la segunda naturaleza a una *segunda segunda naturaleza*.

## II. La "obra de arte del alma" y el montaje de la significación

El *habitus* humano se caracteriza originariamente como un exceso de (no) sentido. La ausencia de sentido del sentido en el estado de naturaleza precede a la significación especulativa.

---

203. p. 279.

Esta puede aparecer cuando "la individualidad abandona este ser-reflexionado en sí mismo, que se expresa en los rasgos, y plantea su propia esencia en la obra (*Werk*)"[204]. El hombre solo es lo que (se) hace y solo expresa lo que *forma*.

Al final de la "Antropología", el hombre es definido como "obra de arte del alma", lo que hace referencia directa a la estatuaria griega. El trabajo de formación y de cultura hecho posible por el hábito es presentado como análogo al gesto del escultor, quien tiene por tarea, por su trabajo, "resolver la cuestión de saber cómo la espiritualidad (...) se encarna en lo corporal, cómo se mantiene en ella y reviste una forma (*Gestalt*)"[205].

A primera vista, este razonamiento comporta una contradicción, ya que la estatua no tiene "mímica" y no debe representar ninguna manifestación corporal particular[206]. A pesar de todo, al hacer jugar uno contra otra, el concepto de obra de arte y aquel de "expresión patognomónica y fisiognómica humana", Hegel, lejos de ser inconsecuente, pone de relieve la significación verdadera del contenido de la antropología tradicional: las características del hombre aparecen no como un dato sino como el resultado de un proceso de formación del cual el arte es paradigma.

La escultura tiene la tarea de anular en la piedra o el mármol todo lo que pertenece al "hacer-señas" inmediato del organismo humano. Con ello, realiza la mutua traducción de lo espiritual y lo corporal. El cuerpo de la estatua –como aquel del hombre, tal como aparece al final de la "Antropología"–, deviene el "signo del alma"[207]. Este estado plástico es caracterizado por Hegel como *reencuentro del habitus y el ideal*: "Dicho movimiento o actitud, por su *habitus* y expresión, indica níti-

204. p. 264 [212].

205. *Esthétique*, III, p. 124 [370].

206. En la escultura, la forma humana debe ser purificada de todas las "particularidades superficiales y cambiantes", *Ibid.*, p. 119.

207. "Esta exterioridad no se representa a sí misma, sino al alma, y es el *signo* de esta". *Philosophie de l'esprit*, § 411, p. 218.

damente el aspecto bajo el cual el ideal, que no podría ser el ideal *in abstracto*, es concebido y considerado"[208].

El escultor realiza en su obra la unión de lo orgánico y la idea, sabiendo que "cada órgano debe (...) ser entendido desde un doble punto de vista: aquel de sus propiedades y funciones puramente físicas, y aquel de la expresión espiritual". Este punto de vista dual caracteriza, precisamente, el hábito del hombre. En efecto, al redoblarse a sí mismo, el hábito *organiza* en el hombre la reversibilidad de las determinaciones psíquicas y físicas. Las determinaciones del alma, incorporándose, dejan de valer como un mundo aparte, como un "interior" misterioso. De la misma manera, el cuerpo, forjado como instrumento, deja de ser el "*exterior inmediato*" y el "*límite*" que naturalmente es[209].

> Primero que todo, el cuerpo se muestra (...) indócil respecto al alma, no tiene ninguna seguridad en los movimientos, le da una fuerza a veces demasiado grande, a veces demasiado pequeña, para el fin determinado que tiene que realizar[210].

Solo la interpenetración psico-física, resultado de la repetición y el ejercicio, permite al hombre encontrar la justa medida de sus fuerzas. El mecanismo del hábito proporciona al hombre la naturaleza de la cual está "naturalmente" desprovisto:

> el hábito es la determinidad vuelta natural, mecánica, tanto del sentimiento como de la inteligencia, la voluntad, etc., en la medida en que ellas pertenecen al sentimiento de sí[211].

La repetición y el ejercicio contribuyen a montar esta mecánica por la cual el hombre se libera de toda relación fan-

208. *Esthétique*, III, p. 149.

209. *Philosophie de l'esprit*, Nota del § 410, p. 216.

210. Agregado del § 411, p. 513.

211. Nota del § 410, p. 215 [340].

tasmática con la referencialidad. En la medida en que, bajo el efecto del hábito, el alma y el cuerpo se traducen uno a otro, componen una unidad no atada, ab-soluta, que al ser sui-referencial, constituye la estructura de la significación especulativa. La relación reversible del contenido con lo continente, al abolir la partición entre exterior e interior, permite la relación del alma –desde entonces constituida en "Sí mismo"– con el mundo, ese exterior verdadero, y provoca así la emergencia de la conciencia. El alma efectiva, "en el *hábito* del sentir y de su sentimiento de sí *concreto*", entra en relación con "un mundo *exterior*, y se relaciona con él, de tal modo que [ella] es, en este mundo, inmediatamente reflexionada en sí misma –la *conciencia*"[212].

## A) *Hábito y pensamiento*

Al atenuar la vivacidad de las impresiones recibidas desde el exterior, el hábito hunde al alma en cierto sueño. Pero este aumento de la pasividad es la condición del desarrollo progresivo de una *actividad interna*. La no-conciencia hace posible la emergencia de la conciencia: el alma, al dejar de estar sumergida en la particularidad de las determinaciones exteriores, está "abierta para la actividad y ocupación ulterior, tanto aquella de la sensación como aquella de la conciencia del espíritu en general"[213]. Al final del Agregado del § 410, Hegel detalla, de manera todavía más impactante, el mecanismo que hace posible la conciencia:

> (...) Vemos entonces que, en el *hábito*, nuestra conciencia está, al mismo tiempo, *presente* en la Cosa, *interesada* en ella, y sin embargo, inversamente, *ausente* de ella, *indiferente* a ella –tanto que nuestro Sí mismo *se apropia* de la Cosa, como por el contrario se *retira* de ella–, que el alma, por un lado, penetra enteramente en sus manifestaciones exteriores y, por otro lado, las *abandona*.

212. § 412, p. 219, 220.

213. § 410, p. 214.

> Por consiguiente, les da la figura de algo *mecánico*, de un simple *efecto* natural[214].

El mecanismo aquí descrito da su condición de posibilidad a la actividad de la inteligencia productora de signos[215]. La estructura de presencia-ausencia se reencuentra en la inteligencia que, confiriendo un tenor cósico al contenido de la intuición exterior (al determinar "como parte del *ente* lo que, en sí misma, ha culminado en intuición concreta"), lo transforma en signos, es decir, en material indiferente a ella, mientras que ella se constituye ella misma en "*ser y Cosa*"[216]. El hecho de que la conciencia se retira del movimiento concreto de la significación (traducción de la intuición en signo) libera la posibilidad de la significación misma.

El hábito permite al alma apropiarse de un contenido sin sumirse en él, pero sin ser tampoco indiferente: él no se sostiene en sí ni fuera de sí. Entre adentro y afuera, "interior" y "exterior", el alma organiza su "liberación racional"[217]:

> El *pensamiento* enteramente libre (...) tiene necesidad (...) del hábito y la soltura, debido a la familiaridad (*Geläufigkeit*), de esta forma de la *inmediatez* gracias a la cual ella es una propiedad no obstaculizada (...) del Sí mismo singular (...)[218].

## B) *Hábito y voluntad*

El efecto de la espontaneidad irreflexiva sobre la voluntad es decisivo. La operación plástica psico-física tiene una importancia capital en el plano práctico. En efecto, se contraen las *tendencias que realizan las ideas en los órganos*, vueltos progresi-

214. p. 513.

215. Tal como es expuesta en el § 457.

216. § 457, p. 252.

217. Nota del § 410, p. 216.

218. *Ibid.*, p. 217 [342].

vamente permeables al alma. Un cambio venido de afuera se muda, si se repite, en una tendencia interna al sujeto. El cambio se transforma entonces en disposición, y la pasividad de la recepción se convierte en actividad. Así, el hábito aparece como ese proceso mediante el cual el hombre termina por *querer* lo que viene de afuera. A partir de entonces, la voluntad individual ya no se opone a la efectividad del mundo exterior, y ella aprende gradualmente a *querer lo que es*. El ideal deja de aparecer como algo que debe ser, que puede ser, y que todavía no es. A medida que el fin se confunde con el movimiento, el ideal se cumple.

La afirmación hegeliana, desarrollada en el "curso natural de las edades de la vida", según la cual el hombre se libera de sus ideales por el hábito de las tareas que efectúa en el seno del mundo, toma ahora todo su sentido. Al borrar la "multiplicidad inmensa de mediaciones" que separan a primera vista la representación del fin y su realización efectiva, el hábito abole al mismo tiempo estos mismos extremos. La virtualidad que constituye aparece como término medio de la oposición y reduce la distancia de los contrarios[219].

Forjados por el hábito, alma y cuerpo forman el medio sensible del espíritu. El proceso de traducción mutua de las manifestaciones psíquicas y corporales cumple al individuo como singularidad, unidad realizada de la universalidad formal de determinaciones espirituales y la particularidad de afecciones somáticas. La individualidad es, desde ahora, una "individualidad plástica".

---

219. El trabajo de la voluntad sobre sí misma provocado por el hábito explica el rol capital que Hegel confiere a este último en la *vida ética* (*Sittlichkeit*). Los *Principios de la filosofía del derecho* afirman que "la pedagogía es el arte de hacer a los hombres aptos para la vida ética: ella considera al hombre como un ser natural y muestra la vía para hacerlo nacer de nuevo (...). Una vez adquirido este hábito, desaparece la oposición entre la voluntad natural y la voluntad subjetiva, y el conflicto del sujeto consigo mismo llega así a su fin. En esta medida, el hábito pertenece a la vida ética, tal como pertenece al pensamiento filosófico, ya que este exige que el espíritu sea formado para luchar contra las ideas arbitrarias, que estas ideas sean destruidas y superadas para que la vía esté libre para el pensamiento racional".

## III. El devenir esencial del accidente

### A) *Las individualidades plásticas*

La unidad psico-somática resulta de una auto-interpretación que ningún referente soporta. Es eso lo que muestran los "individuos plásticos". El adjetivo "plástico" designa el carácter de lo que es a la vez universal e individual. Si Hegel denominada como "plástica" a la espiritualidad misma es precisamente en la medida en que ella es "a la vez (*ebenso*) sustancial y, pese a su universalidad, individual"[220]. Esta síntesis se hace visible por la obra escultórica, la cual

> solo debe exponer (*darstellen*) el lado permanente (*das Bleibende*), universal del cuerpo humano, sometido a leyes invariables, lo que no excluye la obligación de individualizar (*individualisieren*) lo universal, de tal modo de poner bajo nuestros ojos (*vor Augen stellen*) no solo la ley abstracta, sino también la forma individual, atándola con los más estrechos lazos[221].

El hombre habituado es presentado como la obra de arte del alma, en la medida en que su ser expone la sustancialidad, de la misma manera que la estatua, la que no es universal más que encarnándose en una forma individual. El espíritu encarnado supone, contra la lógica del "hacer-signo" inmediato y contra la ilusión referencial que lo acompaña, una coincidencia absoluta de lo "interior" y lo "exterior". La "individualidad sustancial (*die substantielle Individualität*)", tal como Hegel la nombra en la *Estética*, es aquella que manifiesta "un completo acuerdo entre el afuera y el adentro (*ein vollständiges Zusammenstimmen des Inneren und Äußeren*)"[222]. En primer lugar, este acuerdo aparece con toda su fuerza en

220. *Esthétique*, III, p. 124 [II, 370].

221. *Ibid.*, trad. modificada. [II, 370, 371].

222. p. 126 [II, 373].

los "individuos plásticos" que designan, primero, para Hegel, a los grandes hombres de la Grecia clásica:

> En las épocas bellas de la civilización griega, los personajes que actuaban, los hombres de acción tenían, tanto como los poetas y los pensadores, ese carácter plástico, universal y sin embargo individual (*allgemein und doch individuel*), sin ninguna discordancia entre el interior y el exterior[223].

El carácter ejemplar de estos hombres depende de la manera en que encarnan la síntesis de la particularidad y el género. Estos individuos son denominados "libres" en la medida en que "ellos se desarrollan en el terreno de su propia particularidad sustancial": ellos solo expresan el género formándolo a su vez. Esto es lo que significa la especificación: "siempre se engendran a sí mismos (*sich aus sich erzeugend*) y tienden sin cesar a convertirse en lo que quisieran ser". Lo accidental, ligado a la particularidad de los individuos ejemplares, adquirió dicho poder de *información* que ya no se sabe, como lo enuncia Hegel a propósito de Tucídides, Fidias, Platón, si estos individuos son hombres o dioses. Ellos se han convertido en

> los artistas ideales de sí mismos, individuos de un solo golpe, obras de arte que se alzan como imágenes divinas inmortales, que no tienen nada de temporal ni perecible[224].

Dichos individuos se auto-significan. Según Hegel, la auto-referencialidad constituye la característica fundamental del arte clásico:

> La belleza clásica tiene como contenido íntimo un significado libre e *independiente* (*selbständige*), es decir, no un significado de algo, sino un *significado que se signifi-*

223. p. 127 [II, 374].

224. p. 127, 128 [II, 373, 374].

> *ca a sí mismo y lleva en sí su propia interpretación (das sich selbst Bedeutende und damit auch sich selber Deutende)*[225].

Que una obra se auto-signifique implica que no hay un más allá de la obra, que ella es para sí misma su propio referente y que permite ver, al mismo tiempo que lo interpreta, lo que ella interpreta, en el movimiento de una misma manifestación.

A semejanza de la estatua griega, el "individuo plástico" no es el simple índice, o signo exterior, del elemento espiritual que lo anima. El espíritu se deja ver en sí no por transparencia, sino a través de su *estilo*. El estilo, parte deíctica y ostensiva de la individualidad, es una *forma* singular de ser o de hacer que deja ver lo universal, una manera propia de actualizar lo común. En este sentido, el "individuo plástico" es capaz, por la fuerza de su estilo, de *imprimir* lo que *expresa*. La *expresión* especulativa, tal como Hegel la piensa, se dobla necesariamente de un poder de *impresión*. El individuo es plástico por su aptitud para *tipear* lo universal. Lo espiritual solo da forma al ser a su vez formado. El "reencuentro del *habitus* y el ideal" es así de doble sentido: el ideal, al encarnarse, da su forma espiritual al sujeto singular, el cual, a su vez, lo esculpe.

Hegel insiste en muchas ocasiones en el rol fundamental de estas *interpretaciones* singulares. La belleza clásica no puede, dice, ser una "norma general (*allgemeine Norm*)"; "semejante concepción", continúa, "sería absurda, porque la belleza del ideal consiste en que es (...) esencialmente una individualidad dotada de un carácter particular"[226].

Individuo y género dialogan así en una mutua *hermenéutica*.

---

225. *Esthétique*, II, p. 151 [II, 13].

226. III, p. 162 [II, 413].

## B) *El significado ontológico del hábito*

El trabajo de entre-forjado del alma y el cuerpo, que culmina con la formación del hombre como medio sensible del espíritu esclarece, en su proceso mismo, el movimiento de auto-determinación de la sustancia. Según Hegel, esta última tiene que ser pensada como *incorporación espiritual*. En efecto, en la *Estética* declara que los diferentes momentos del desarrollo del espíritu son también formas de la "corporeidad (*Leiblichkeit*) del Sí mismo espiritual"[227]. Ahora bien, el proceso de auto-determinación de la sustancia encuentra su traducción sensible en la hermenéutica psicosomática.

El hombre, en cuanto se forma él mismo para devenir una individualidad sustancial, es el paradigma del movimiento de la auto-diferenciación de la sustancia. La forma que alcanza a dar a su ser, gracias al hábito, ese carácter "plástico" por el cual aparece a la vez como "universal e individual", es el ejemplo privilegiado de la manera en que la universalidad de lo espiritual gana concreción y efectividad al encarnarse en las formas individuales que son sus diferentes momentos. El concepto de "individuo" no solo designa en Hegel al ser humano, sino que eventualmente a un pueblo, una época del arte, una filosofía, un momento de la sustancia-sujeto. La subjetividad no es una realidad que preexistiría al proceso de su auto-diferenciación; cada uno de sus momentos es el resultado de una libre interpretación de sí misma.

Tal como no tiene una concepción antropológica del hábito, Hegel tampoco tiene una concepción antropologizante de la sustancia en su manera de plantear al hombre como paradigma. En efecto, lo ejemplar en el hombre es menos el hombre que su estatuto de *accidente insistente*. Si el animal no puede presentar plenamente al género, ello no es por defecto de género, ya que siempre el género excede su ser individual, sino que por falta de afirmación accidental. El accidente natural, que constituye al individuo animal, no responde a la

227. *Ibid.*, p. 108.

sustancia del género salvo mediante un nuevo accidente: el engendramiento de otro animal.

Por el contrario, el "individuo plástico" posee el poder de conferir al accidente la rectitud y la constancia ontológicas de un género. Este poder es aquel del hábito. Los "individuos plásticos" sintetizan en su estilo la *esencia genérica* y el *accidente habituado*. La repetición de los mismos gestos, el ejercicio, permiten eso que, en un principio, no es más que un accidente –entregarse a la filosofía para Platón, a la política para Pericles, a la escultura para Fidias–, acceder a la rectitud de una Forma (εἶδος). Bajo el efecto del hábito, la singularidad de las "individualidades plásticas" aparece como una *esencia a posteriori*.

El proceso del hábito tiene por efecto canonizar las improvisaciones del ser sobre sí mismo. Filósofo, hombre político o escultor son determinaciones que no se pueden esperar de la simple definición genérica, destinos contenidos *virtualmente* en el género "hombre", sino que se mantienen imprevisibles. Al formarse ellos mismos, al repetirse y ejercerse, estas determinaciones terminan por constituir un estado habitual y, por ello, *esencial*. El hábito es movimiento de *esencialización de la contingencia*. El hombre puede "presentar el género", en la medida en que el hábito es lo *inesperado* de este mismo género. Él aparece así como el *porvenir de la indiferenciación genérica*.

El hábito no tendría ese poder plástico si, al actualizar los posibles, no manifestara una *virtualidad inscrita en el corazón mismo de la esencia*. Esta virtualidad autoriza la libre interpretación de la esencia, de la misma manera en que el "tipo" sostiene la improvisación del escultor. El estudio de la "individualidad plástica" despeja un elemento fundamental del pensamiento hegeliano de la sustancia: el reconocimiento del estatuto esencial de lo *a posteriori*. El significado especulativo de la "Antropología", al exceder el puro horizonte antropológico, forma parte del principio ontológico que lo sostiene.

Mediante su poder de formación, el hombre es ejemplar en su capacidad para dar una traducción sensible a un proceso lógico, el del *devenir esencial del accidente*. Sin la posibilidad

de este devenir, es imposible entender el movimiento de la sustancia-sujeto, es decir, la identidad dialéctica del sujeto y el predicado. El hombre de Hegel solo debe su "propio" (¿pero se trata todavía de un propio?) a la manera en la que se *apropia* este devenir no humano en su principio. A través de las formas de su plástica, confiere un rostro a la sustancia accidentada.

# CONCLUSIÓN

Para Hegel, el *devenir esencial del accidente* caracteriza el momento griego de la subjetividad. Este momento se marca, en su insistencia ontológica, en el primer movimiento de la proposición especulativa: la *sustancia*-sujeto. En el corazón de este proceso, que implica la mutua donación de forma entre el espíritu y su ejemplo, el papel del hombre es ciertamente decisivo, pero no fundador. Solo habría una concepción antropologizante de la sustancia en Hegel, si éste concediera al hombre mismo un estatuto ontológico sustancial. Ahora bien, toda la "Antropología" trabaja para arruinar dicho estatuto.

*El hombre no es una sustancia.* El hombre de Hegel es, ante todo, un sujeto habituado, es decir, paradójicamente, un *sujeto que desaparece.* El estudio en profundidad del concepto de hábito mostró que la subjetividad humana se constituye en el olvido de sí; conciencia y voluntad, bajo el efecto de la repetición y del ejercicio, ganan su efectividad a fuerza de auto-ausentamiento. El hombre no hace su ingreso en el desarrollo especulativo más que en la forma de un adiós.

En el momento en que el alma se cumple como "obra de arte", ella deja de ser un alma: "El alma, que se opone a su ser, lo ha suprimido y lo ha determinado como suyo, ha perdido el significado del alma, de la *inmediatez* del espíritu"[228]. El alma termina por entregar el alma al espíritu y, en dicha

228. *Philosophie de l'esprit,* § 412, p. 219.

expiración, es también el hombre quien se sofoca y muere, dejando de sí únicamente lo que el hábito ha hecho posible: el mecanismo del sentimiento de sí, que será la base de todas las formas del espíritu teórico y del espíritu práctico.

Si se considera la continuación de la *Filosofía del espíritu*, el hombre ya no es el sujeto del desarrollo especulativo, lo que significa que la subjetividad, en el camino de su cumplimiento como espíritu absoluto, no tiene figura humana y se recorta de todo fundamento estrictamente antropológico. El único momento en que el cuestionamiento enciclopédico regresa al hombre, como uno de sus motivos esenciales, es el momento religioso en que se despliega el pensamiento de la Encarnación. Pero, entre la "Antropología" y la "Religión revelada", la subjetividad se deshace del alma del hombre tal como ella aparece en el amanecer del espíritu.

*El hábito asesina al hombre.* Y ello seguramente porque lo hace vivir. Si el hábito abole las distancias entre el fin y su realización, y permite la efectividad del cumplimiento, ella es también una fuerza tanatológica que, una vez alcanzado el fin, asesina al individuo:

> El hombre también muere por el hecho del hábito, es decir, una vez que está totalmente habituado a la vida, cuando se ha vuelto acotada física y espiritualmente, cuando la oposición entre la conciencia subjetiva y la actividad espiritual ha desaparecido. Porque el hombre no es activo más que en la medida en que no alcanza algo, en la medida en que busca forjarse y hacerse valer en vista de un fin. Cuando ese fin es alcanzado, la actividad y la vitalidad desaparecen, y la ausencia de interés que aparece entonces es la muerte física o espiritual[229].

El hábito hace posible, pero caduco, el cumplimiento teleológico. Una vez que se ha alcanzado el fin, el sujeto desaparece: "es el hábito de la vida el que acarrea la muerte o, si se

229. *Principes de la philosophie du droit*, Agregado del § 151, p. 196.

toma la cosa en un sentido abstracto, es la muerte misma"[230]. Lo que se cumple es aquello mismo que se destruye. Vivir fatigado, construir mecanismos tanto en el cuerpo como en el espíritu fatiga. Es por eso que hay que dar la forma del hábito a los movimientos del cuerpo y del espíritu. El hábito permite diferir la usura y el agotamiento de las fuerzas, dando tiempo al movimiento de prolongarse, constituyendo ese stock de energía potencial que asegura la perpetuación del individuo. Pero, lo que despierta el hábito, al mismo tiempo lo amenaza de adormecimiento.

Al tratarse de la condición misma del sentimiento de sí, sin el hábito no habría *nadie*, al pie de la letra, para vivir ni morir. El hombre es el ser que, para ser, debe montar este *reloj especulativo* que es el hábito, reloj que le permite "ver venir", es decir, a la vez, *diferir* y *adelantar* el *fin*. El alma todavía no habituada, analizada en los primeros momentos de la "Antropología", no se ve morir, no se sabe finita, y es por eso que ella está loca. El alma efectiva, en cambio, sabe leer la hora.

*La sustancia-sujeto retorna en la muerte del hombre.* El hábito, según su comprensión heredada de Aristóteles, aparece como repetición productiva de diferencia y toca a lo más íntimo del ser. Hasta aquí, nuestro análisis solo ha tomado en cuenta este haz de sentido, dejando en la sombra la acepción del hábito como principio mortífero. Ahora bien, el poder asesino del hábito tiene una significación ontológica que excede el simple nivel antropológico.

La subjetividad contiene en ella, a título de posesión (ἕξις), el momento de sus actualizaciones futuras. Ahora bien, la ἕξις, en cuanto *virtualidad, inscribe en la sustancia el momento en que la virtualidad dejará de tener un significado ontológico.* Esta es una determinación esencial del pasaje de la comprensión griega a la comprensión moderna de la subjetividad, comprensión que ahora debemos analizar.

230. *Philosophie de l'esprit*, Nota del § 410, p. 218.

# SEGUNDA PARTE

# EL DIOS DE HEGEL

# EL *GIRO* DE LA DOBLE NATURALEZA

# PREFACIO

## I. Tomar a Dios como sujeto

### A) *El punto de vista histórico-filosófico*

¿Por qué razones apoyar el estudio del concepto moderno de subjetividad en una lectura del penúltimo momento de la *Filosofía del espíritu*, "La Religión revelada"? ¿Dicha empresa no es acaso brutal, al recortar siglos y momentos especulativos?

El entrecruzamiento de la historia y la filosofía justifica inmediatamente este itinerario. En efecto, para Hegel, la emergencia de la subjetividad moderna está ligada fundamentalmente al advenimiento del cristianismo. Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* exponen la evolución que conduce desde el mundo griego al mundo romano en el seno del cual emerge el principio de la "interioridad espiritual", fundamento abstracto de la egoidad[1]. Con dicho principio, "la humanidad

1. El principio de la "interioridad espiritual" solo puede aparecer, en el mundo romano, sobre el fondo del caos ético y político. Resulta de una nueva concepción de la ciudadanía que, por la fuerza de las cosas –la tiranía de los emperadores– marca el fin del ideal político griego, el que suponía la unidad sustancial del individuo y del Estado en el seno de la totalidad ética. A partir de entonces, el

dispone de este terreno de libre espiritualidad en sí y para sí", que circunscribe "el lugar en que el espíritu de Dios debe interiormente habitar y estar presente (...)"[2]. La interioridad espiritual es la condición de la *libertad*, "principio superior" que constituye el contenido mismo de la Revelación.

Es la filosofía moderna la que, según Hegel, va a dar retrospectivamente al "principio de la libertad subjetiva" su acabado conceptual. En efecto, la filosofía "solo se desarrolla (...) sobre la base de la religión"[3]. Desde entonces, es a ésta a la que incumbe aislar el contenido especulativo del cristianismo al elevar al concepto lo absoluto de la subjetividad. Planteado en su forma por Descartes, radicalizado en su significación por Kant, el sujeto aparece a partir de ese momento como libre principio y autonomía absoluta del pensamiento.

En su obra *Dios como misterio del mundo*, Eberhard Jüngel analiza la mutación terminológica que sufre el concepto de *sujeto* en la época moderna[4]. Recuerda que la formulación de la doctrina cristiana de la Trinidad tuvo lugar en los términos de la concepción aristotélica de la sustancia, entendida como "ser independiente frente a cualquier otro". Jüngel afirma que

> la sustancia originalmente solo era (...) otro nombre para el sujeto. La identidad de la esencia (οὐσία) y el fundamento (ὑποχείμενον) es expresada por el término *substantia*, en relación con la que el ser que no es su propio fundamento fue distinguido en cuanto *essentia*[5].

---

individuo vive su relación con el Estado en el modo de la escisión y solo en sí mismo encuentra el refugio y la garantía de su autonomía. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, tercera parte, cap. II, "El Cristianismo", p. 257 sgs.

2. *Ibid.*, p. 257.

3. *Philosophie de l'esprit*, Nota del § 522, p. 339.

4. *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1977. *Dieu mystère du monde*, traducido del alemán bajo la dirección de Horst von Hombourg, París, Cerf, 1983.

5. *Ibid.*, p. 126.

La formulación de la doctrina cristiana tuvo lugar según esta terminología, pero una mutación se preparaba. La doctrina Trinitaria afirmaba que la esencia de Dios (lo que Dios es: οὐσία) sin duda es independiente frente al otro (lo no-divino), pero que dicha independencia está ahí en tres maneras de ser distintas, aunque igual y supremamente ligadas unas a otras. "Dado que estas tres hipostasis fueron representadas, a partir del Nuevo Testamento, de una manera personal: Padre, Hijo, Espíritu", declara Jüngel, "la mutación terminológica estaba preparada para pensar al *subjectum* como un yo, un 'sujeto', en el sentido moderno de la palabra"[6].

Esta mutación fue puesta en vigor antes por la filosofía que por la teología. Descartes concibe al sujeto como instancia autónoma que deviene certeza fundadora de la objetividad de todos los objetos. Recordemos que Hegel saluda en muchas ocasiones la importancia decisiva del cartesianismo, y ello en particular en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*:

> Descartes comienza por el punto de vista del yo, en cuanto que este es lo cierto puro y simple (...). Un suelo totalmente distinto está así dado a la actividad filosófica. Considerar el contenido en sí mismo no es lo primero: solo el yo es lo cierto, lo inmediato[7].

La libertad del pensamiento, y la definición del sujeto que le es correlativa, se expresan según Hegel como "Yo=Yo".

> En la expresión *Yo=Yo*, está expresado el principio de la absoluta *razón* y *libertad*. La libertad y la razón consisten en el hecho de que me elevo a la forma del *Yo=Yo*, que reconozco todo como lo que es *mío*, como *yo*, que aprehendo cada objeto como un miembro en el sistema de lo que soy yo mismo[8].

---

6. *Ibíd.*
7. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. VI, "La philosophie moderne", p. 1396.
8. *Philosophie de l'esprit*, Agregado del § 424, p. 527.

Kant eleva este principio a su más alta expresión especulativa. El mérito de Kant es haber elevado al "yo" a la forma del concepto puro, culminando así la libertad absoluta del pensar. "Pertenece a las visiones más profundas y más justas que se encuentran en la *Crítica de la Razón*", escribe Hegel en la *Ciencia de la lógica*, "que la unidad que constituye la *esencia* del *concepto* se encuentre conocida como la unidad *originariamente sintética* de la apercepción, como unidad del *Yo pienso*, o de la autoconciencia"[9].

La posición del sujeto como autonomía absoluta implica el rechazo del hábito, desde entonces recortado de su acepción aristotélica, y que designa un simple mecanismo enemigo de la libertad[10]. Desde el punto de vista de la filosofía moderna, la libertad nunca se habitúa a sí misma.

## B) *La especificidad del momento religioso de la* Enciclopedia

Ciertamente, sería posible mantenerse en el punto de vista histórico-filosófico para intentar dar cuenta de la mutación de sentido de la subjetividad en su momento moderno. Este punto de vista, si bien es indispensable para la comprensión de "La Religión revelada", no es pese a todo el punto de vista de la *Enciclopedia*. La exposición enciclopédica no está dictada ni por la preocupación histórica relativa al carácter positivo de la Revelación –preocupación de las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*– ni por el trabajo de la conciencia filosófica en el sentido de la Revelación –punto de vista del que se ocupa la *Fenomenología del espíritu*.

---

9. *Doctrine du concept*, p. 45. Se encuentra la misma constatación en el Agregado del § 42 de la *Ciencia de la lógica (E)*, donde Hegel recuerda la distinción kantiana entre apercepción pura y apercepción ordinaria. Esta última "acoge en ella lo diverso como tal, mientras que la apercepción pura tiene que ser considerada como la actividad que hace 'mío'. De este modo, la naturaleza de toda conciencia está seguramente bien expresada de manera justa". P. 499, 500.

10. Véase en este punto el bellísimo análisis que hace Jean-Luc Marion del rechazo cartesiano del *habitus scientarum* en las *Regulae*. *L'Ontologie grise de Descartes*, cáp. 1, París, Vrin, 1981.

El adjetivo "revelado (*geoffenbarte*)" en el título "La Religión revelada", da testimonio por sí solo de la especificidad del momento religioso de la *Enciclopedia*. La *Fenomenología del espíritu* trata al cristianismo como la "religión manifiesta (*offenbare Religion*)". Las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* exponen el análisis del cristianismo, con el título "La religión cumplida o manifiesta (*vollendete oder offenbare*): la religión absoluta". Ahora bien, "manifiesta" califica la presencia de Dios *para la conciencia*. Las *Lecciones* presentan también el punto de vista de la conciencia, pero "La Religión absoluta" comprende también el *hecho* de la revelación. El contenido del concepto se despliega ahí a partir de la historia efectiva del cristianismo y de los datos textuales concretos de la Escritura[11].

La exposición enciclopédica, en lo que a ella se refiere, presupone a la vez la unilateralidad subjetiva de la conciencia y el punto de vista objetivo de las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, pero ella no se *reduce* a eso. El adjetivo "revelado" caracteriza la *revelación de Dios* por *Dios mismo, la auto-revelación absoluta*.

La *Enciclopedia* ilumina así el presupuesto de todas las restantes exposiciones de la religión cristiana en el Sistema, a saber, que el concepto moderno de subjetividad, en su significación *religiosa y filosófica*, inscribe su posibilidad *en la misma subjetividad divina*. Apoyar el estudio de este concepto en la lectura de "La Religión revelada" no solo implica aislar sus características, sino que también implica mostrar cómo estas están contenidas en Dios. Esta situación conduce a interrogar la manera en que Hegel *toma a Dios por sujeto*, en el doble sentido del *sujeto de la exposición* y de la *constitución de Dios en un sujeto*.

"La Religión revelada" expone el concepto de la Trinidad que obedece en su movimiento de desarrollo lógico de la sus-

11. "Esta religión absoluta es la religión manifiesta (*offenbare*), la religión que es ella misma su contenido, su plenitud (*Erfüllung*); pero también es la religión llamada revelada, y con ello se entiende, por una parte, que Dios la reveló, que ahí se reveló a sí mismo; y por otra parte, ella es, al ser revelada, una religión positiva en el sentido en que ha llegado al hombre desde el exterior (*von Außen*), que le está dado de esta manera". *Leçons sur la philosophie de la religion*, III, p. 27 [19].

tancia-sujeto. El Padre: momento de la potencia sustancial que se auto-determina: es el momento del Hijo –y el momento del Espíritu cumple la reconciliación de esta escisión. Todos los atributos filosóficos del concepto moderno de la subjetividad se deducen del proceso de dicha proposición especulativa. Es en Dios y como Dios que se despliega el devenir sujeto de la sustancia, o momento de la sustancia-*sujeto*.

## II. La crítica de la teología especulativa

### A) *Un Dios encadenado*

La toma en consideración de dicho devenir no puede esquivar el rencuentro de los teólogos lectores de Hegel –sean ellos católicos o luteranos–, para quienes la perspectiva de un devenir-sujeto de la sustancia divina parecía inadmisible. En efecto, ¿cómo es posible afirmar que Dios está *sujeto al concepto mismo de sujeto,* sin negar con ello su libertad creadora? ¿Cómo hacer de Dios un *sujeto como otro* sin encadenarlo a la necesidad lógica de la proposición especulativa, que se deja *pensar enteramente*?[12]

Estas críticas descansan, en lo esencial, en los mismos argumentos que aquellas proferidas en contra de la lectura hegeliana de Aristóteles. En efecto, es la introducción de la *negatividad en Dios* lo que parece inaceptable para los teólogos. Tal como el reconocimiento hegeliano de la negatividad en el seno del Primer Motor traicionaría su significación ontológica, la puesta en marcha de la lógica dialéctica en el corazón de la Trinidad portaría una ofensa inconcebible a la esencia de Dios.

12. Bernard Bourgeois evoca el "rechazo de lo que es, para [los teólogos], la inadmisible pretensión hegeliana (...)": "la dialéctica especulativa operaría la supresión de la libertad creadora de Dios". "Le Dieu de Hegel: concept et création", en *La Question de Dieu selon Aristote et Hegel*, publicado bajo la dirección de Thomas de Konnick y Guy Planty-Bonjour. París, P.U.F., 1991, p. 285-320; p. 319.

Esta ofensa se manifiesta en el pensamiento hegeliano de la *alienación* divina, que se encuentra en el principio de la concepción dialéctica de la *kenosis*. La kenosis designa el descenso de Dios en la Encarnación y la Pasión. La palabra "kenosis" proviene del griego χένωσις (de χενός, vacío), que significa despojamiento, aniquilación, descenso, y de la expresión paulista ἑαυτὸυ ἐχένωσεν (Flp., II, 7): Cristo "se vacía él mismo", que el latín traduce por *semetipsum exinanivit* –de ahí el término "exinanición", sinónimo de "kenosis". Lutero traduce χένωσις por *Entäußerung*, literalmente "separación de sí por exteriorización". Ahora bien, de esta *Entäußerung*, o "alienación", Hegel hace un *movimiento lógico* constitutivo del desarrollo de la esencia divina. Efectivamente, Dios sale *necesariamente* de sí mismo al auto-determinarse y hace así, *como toda egoidad*, la experiencia de la partición judicativa.

B) *Un Dios sin porvenir*

Teniendo en cuenta dicha concepción, las críticas de los teólogos convergen en un punto: el Dios de Hegel *no tiene porvenir*.

En efecto, al encadenar a Dios a la necesidad del concepto, Hegel lo privaría del misterio de su *advenir*; dicho de otro modo, de su *trascendencia*. Amputado de la sobreabundancia de sus posibles, Dios sería reducido con ello a *ser, sin poder darse ni prometerse*. Ahora bien, ¿cuál puede ser precisamente el porvenir de un Dios que no se espera?

Hegel confiere a la negatividad el estatuto de una verdad propia de Dios, en la medida en que Dios tiene que producirse él mismo y en que el momento del redoblamiento de la negatividad es necesario en este cumplimiento. Los teólogos concluyen de este proceso de lo negativo una *pobreza nativa* del Padre que, por mediaciones sucesivas, tendría que revelarse finalmente como positividad. Reprochan a Hegel introducir en Dios algo así como una *penuria originaria*, que contradice a primera vista su generosidad.

## C) *El cumplimiento de la onto-teología*

Uno se sorprende al constatar que numerosos teólogos contemporáneos, en su interpretación del pensamiento religioso de Hegel, llegan, intencionalmente o no, a ciertos motivos del análisis heideggeriano. El Dios especulativo no tendría porvenir, por el hecho mismo de su *presencia*. Al querer pensar a Dios como presencia absoluta (implicada en el concepto de auto-revelación), Hegel faltaría a fin de cuentas al *presente* de Dios, es decir, al tiempo de su verdadera donación. Este argumento hace eco de la afirmación heideggeriana según la cual el pensamiento teológico de Hegel cumple la concepción tradicional de Dios como *parusía*, concepción que sostiene a toda la metafísica[13].

Heidegger asimila la "teología especulativa" a la "ontología del *ens realissimum* (...)"[14]. Desde su fundación griega, esta ontología determina la presencia como intemporal, apoyándose en un concepto de tiempo dominado por el privilegio del presente. En este sentido, el concepto hegeliano de auto-revelación puede aparecer como afirmación de la luz plena de la presencia, y Dios puede aparecer como el ente supremo que recoge y reúne la totalidad del ente que el tiempo dispersa y pone fuera de sí.

---

13. Heidegger declara: "Que el concepto hegeliano sea la asunción del concepto de la lógica tradicional –la que sirve de hilo conductor a la ontología–, es lo que también se manifiesta, siempre en el mismo sentido, en el hecho de que la esencia de Dios, para Hegel, es aquello que se presenta finalmente en la conciencia específicamente cristiana de Dios, y más precisamente bajo la forma en que esta esencia penetró la teología cristiana y ante todo la doctrina de la Trinidad (...)", *La* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel., op. cit.*, p. 158, 159.

14. *Ibíd.* Otto Pöggeler extrae de manera muy esclarecedora las líneas de fuerza de la interpretación heideggeriana de la *Fenomenología del espíritu* y recuerda lo que constituye para Heidegger el contenido y la estructura onto-teológicas de esta obra. "Hölderlin, Schelling und Hegel bei Heidegger", *Hegel-Studien*, Bd 28, 1993, p. 327-371. Véase en particular p. 359 sgs.

## III. De la pasividad a la plasticidad de Dios

Si estos análisis son los únicos capaces, en última instancia, de dar cuenta de la teología especulativa, entonces hay que admitir que esta última solo debería su potencia de acabamiento a una inconsecuencia o a un impensado. En efecto, el pensamiento hegeliano de la parusía, o presencia absoluta de Dios consigo mismo, solo se sostendría al admitir en Dios una *pasividad* originaria: la posibilidad misma de su sujeción a la negatividad constitutiva de toda subjetividad. Radicalización indebida de la afirmación de Orígenes, quien ya escribía: "¡El Padre mismo no es impasible!"[15].

¿Estaremos entonces condenados, en nuestro estudio del momento moderno de la sustancia-sujeto, a declinar todos los modos de una pasividad que condena la presencia por carecer de porvenir?

Una lectura atenta de "La Religión revelada" nos lo impide. El estudio paciente del concepto de "alienación" muestra efectivamente que si Dios recibe la forma de la subjetividad, si él se sujeta al sujeto, da al mismo tiempo a la subjetividad la forma que recibe de ella. Al alienarse, Dios imprime a la subjetividad un tipo de despliegue particular por *exteriorización*. Se da la forma de su desarrollo. También la alienación debe ser entendida desde el doble punto de vista de una receptividad y una espontaneidad de Dios.

Es evidente que el concepto de pasividad no basta para caracterizar este doble punto de vista. Es por ello que es preciso recurrir al concepto de *plasticidad*, en su doble acepción de recepción y donación de forma. Instancia sintética originaria que se pliega a lo que ella crea, la subjetividad de Dios no aparece, desde el punto de vista de su plasticidad, como una presencia absoluta en paradójico defecto en relación consigo misma, sino como fuente viva de un proceso de *temporalización*.

---

15. Sobre este punto, nos podemos referir al comentario del abate Léonard, que pone de relieve la "audacia inaudita" del pasaje en su artículo "Le Droit de l'absolu chez Bruaire", en *La Question de Dieu selon Aristote et Hegel*, *op. cit.*, p. 401-427; p. 427.

## IV. El recorrido

Este proceso confiere al "ver venir" de la sustancia-sujeto su carácter propiamente moderno. En virtud de tres determinaciones de la plasticidad, el momento moderno presupone también una *forma* (relación de la autoconciencia con el contenido especulativo); corresponde a cierto concepto de la *auto-determinación* (relación del sujeto con el *accidente*); finalmente, determina la modalidad de la *hipotiposis* o traducción sensible de lo espiritual que le corresponde.

Luego de haber vuelto a trazar las etapas del desarrollo de "La Religión revelada", analizaremos las críticas de los teólogos. La interpretación de la negatividad divina, al desplazarse desde la *pasividad* a la *plasticidad*, nos propone una nueva lectura de la relación entre subjetividad divina y subjetividad filosófica a partir de la doble significación de la Muerte de Dios. Es al término de esta investigación, en que serán examinados los contornos de la *doble naturaleza*, divina y humana, que el tiempo de Dios –su plasticidad– tomará todo su relieve.

# CAPÍTULO PRIMERO

# PRESENTACIÓN DE "LA RELIGIÓN REVELADA"

El movimiento de conjunto de "La Religión revelada" respeta el despliegue lógico ternario del concepto, el juicio y el silogismo[16]. Los parágrafos introductorios[17] exponen "el concepto de la religión" insistiendo en el significado de la "auto-revelación"[18], y luego en la especificidad del modo de representación religioso[19], para detallar finalmente las tres "esferas particulares" de la representación[20]. Estas corresponden a los tres momentos lógicos del despliegue del concepto mismo de religión.

La Trinidad en el elemento "del pensamiento puro o el elemento abstracto de la esencia" caracteriza el momento

16. Aquí nos apoyamos, detallándola, en la presentación que hace Adriaan Pepersack de la "Religión revelada", en "Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes", *Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus*, II, Bd. 6, Frommann-Holzboog, 1987. Pepersack divide la sección en dos grandes momentos: "Der Begriff der geoffenbarten Religion (§ 564-565)"; "Die Entfaltung des Begriff der geoffenbarten Religion (§ 566-571)". Cáp. IV, 4, p. 93, 97.

17. *Philosophie de l'esprit*, § 564-566.

18. § 564.

19. § 565.

20. § 566.

religioso del *concepto*[21]. El momento del *juicio* aparece enseguida en su triple articulación: Creación, nacimiento del "Hijo único", aparición del mal[22]. Enseguida vienen los tres *silogismos* de la Revelación: 1) silogismo de la Encarnación, Muerte y Resurrección del Hijo (kenosis de la Encarnación y de la Muerte de Cristo)[23]; 2) silogismo de la identificación de los fieles con la Muerte gloriosa de Cristo[24]; 3) silogismo de la Comunidad del Culto[25]. La conclusión de este despliegue anuncia el relevo de la forma representativa por parte del pensamiento especulativo, iniciando así la transición dialéctica de la Religión a la Filosofía[26].

## I. El "concepto" de la religión

### A) *La auto-revelación*

En su concepto, la verdadera religión es auto-revelación (*Selbstoffenbarung*). El cristianismo es, a ojos de Hegel, la religión que se ha vuelto absolutamente manifiesta, sin secreto residual: "En el concepto de la religión verdadera, es decir, en aquella cuyo contenido es el espíritu absoluto, está implicado esencialmente el hecho de que ella sea *revelada* y, en verdad, revelada *por Dios*"[27]. Ello implica necesariamente que "Dios es sin reservas el acto de manifestarse", y que no es posible atribuirle el recelo.

21. § 567.
22. § 568.
23. § 569.
24. Primera parte del § 570.
25. Segunda parte del § 570.
26. § 571.
27. § 564, p. 354.

> A la antigua representación de la *Némesis*, según la cual lo divino y su actividad eficiente en el mundo han sido recogidas por el entendimiento todavía abstracto, solo como una potencia *igualitaria* que destrozaría lo que hay de elevado y grande, *Platón y Aristóteles* opusieron que Dios no es *celoso*. Se puede oponer de modo semejante a las nuevas seguridades según las cuales el hombre no podría conocer a Dios[28].

La "especulación profundizada (*gründliche Spekulation*)", que requiere dicho pensamiento de la Revelación, contiene tres "proposiciones":

> Dios solo es Dios en la medida en que se sabe a sí mismo; su saber de sí es, además, su autoconciencia en el hombre y el saber que el hombre tiene de Dios, saber que progresa en dirección del saber de sí del hombre *en* Dios[29].

## B) *Las "esferas" de la representación*

En el parágrafo siguiente, Hegel caracteriza la "forma" de este saber.

> El espíritu absoluto, en la supresión de la inmediatez y de la realidad sensible de la figura y el saber, es, siguiendo el contenido, el espíritu que es en y para sí de la naturaleza y del espíritu, mientras que es, siguiendo la forma (*der Form nach*), primeramente para el saber subjetivo de la *representación*[30].

La primera parte de la frase remite al momento precedente del Espíritu absoluto, "El Arte", en el cual el contenido espiritual se expone en la forma de la inmediatez, sensible o intuitiva, de la imagen. La supresión dialéctica de esta inmediatez marca, psicológicamente, el nacimiento de la representación

28. Nota del § 564, p. 354.

29. § 564.

30. § 565, p. 355 [447].

(*Vorstellung*). Esta es, para Hegel, el elemento en el que se expone inmediatamente el momento religioso del espíritu.

El saber representativo da "una subsistencia-por-sí-mismo" a sus momentos del concepto, y

> hace de ellos, unos respecto a otros, presuposiciones y fenómenos que *se siguen unos a otros*, así como una conexión con el *porvenir* (*des Geschehens*) que sigue *determinaciones-de-la-reflexión finitas*[31].

La representación aparece primero como un proceso de puesta en forma temporal del contenido conceptual. Los momentos lógicos del concepto aparecen como momentos cronológicos. Esta temporalización lineal se dobla con un movimiento de espacialización. En efecto, la representación separa (*trennt*) los momentos especulativos al yuxtaponerlos entre sí, y solidifica los elementos que forman el todo viviente del concepto, confiriéndole una existencia autónoma. Hegel caracteriza estos momentos, puestos así lado a lado, como "esferas (*Sphären*)":

> En este acto de separar, la *forma* se disocia del *contenido*, y, en ella, los momentos diferenciados del concepto se disocian para formar *esferas particulares* o elementos particulares, en cada uno de los cuales se expone el contenido absoluto[32].

## II. La Trinidad en el elemento del pensamiento puro

La exposición de estas esferas constituye la continuación del desarrollo. El § 567 expone el "momento de la *universalidad*". Este es la "esfera del *pensamiento* puro o elemento abstracto de la esencia". Dios es, ante todo, "el concepto de Dios". En la igualdad consigo de su concepto, Dios todavía no está

31. *Ibid.*, p. 355, 356 [447].

32. § 566, p. 356.

implicado ni en el tiempo ni en el espacio. Su elemento es el pensamiento puro, principio de toda verdad y de toda realidad. Este primer momento es el del *Padre*, o del Dios veterotestamentario.

A pesar de todo, la identidad consigo de Dios no es formal y vacía. En el elemento conceptual, Dios ya está diferenciado, y no se mantiene "encerrado en sí mismo". En tanto "potencia sustancial",

> solo se engendra (...) a *sí mismo* como su *Hijo*; se mantiene en una identidad originaria con este [ser] diferenciado, al igual como esta determinación –que consiste en ser lo que es diferenciado de la esencia universal– se suprime eternamente, y que es esencialmente por esta mediación de la mediación que se suprime que la primera sustancia es en cuanto subjetividad y *singularidad concreta* –el *espíritu*[33].

La identidad consigo de Dios es, entonces, en su concepto, diferencia intra-trinitaria. La Idea absoluta se revela primero como la eternidad del Logos y del Dios trino. La diferencia intra-trinitaria es movimiento de *auto-determinación* de Dios, lo que presupone el despliegue lógico del concepto de Dios como sustancia-sujeto.

## III. Extra-posición de lo creado: el mundo y el mal

La subjetividad divina se implica en su momento crítico y conoce el desgarro del juicio al particularizarse: "en el momento de la *particularidad* del juicio, [la] esencia eterna concreta es el presupuesto, y su movimiento es la *creación* del fenómeno (...)"[34]. La creación (*Erschaffung*) efectiva del mundo fenoménico, plantea a este en su alteridad. La esencia sale de sí misma

33. § 567, p. 356 [448].

34. § 568, p. 356.

en un movimiento de dislocación que llega al "rompimiento (*Zerfallen*) del momento eterno de la mediación". Ese es el momento del *Hijo*, que culminará en el final del primer silogismo.

La interioridad desgarrada del espíritu finito manifiesta la más profunda escisión y la negatividad de lo absoluto. Desde entonces, Dios se hace presente para la conciencia finita como otra conciencia finita: la "naturaleza elemental y concreta" se opone al "espíritu en cuanto se sostiene en una *Relación* con aquella". El espíritu finito "se da la subsistencia-para-sí del Mal", y el hombre se desgarra entre la tentación del mal y la relación con lo eterno[35].

## IV. Reconciliación. Los tres silogismos de la Revelación

El momento del *Espíritu*, o *singularidad*, se articula en tres silogismos[36].

### A) *Primer silogismo de la Revelación*

El primer silogismo contiene a la Cristología propiamente dicha, entendida como *Encarnación, Muerte y Resurrección*. Su movimiento corresponde a la articulación del "silogismo del ser-ahí (*Schluß des Daseins*)", expuesto en la *Ciencia de la lógica* de la *Enciclopedia*:

> El primer silogismo es el *silogismo del ser-ahí* o el *silogismo cualitativo*, (...), S-P-U, a saber, que un sujeto, en cuanto singular, está *encadenado* con una *determinidad universal*, por medio de una *cualidad*[37].

35. *Ibid.*, p. 357 [448].

36. Estos son numerados por Hegel mismo: [silogismo] 1, § 569, [silogismos] 2 y 3, § 570.

37. *Science de la logique (E)*, § 183, p. 424. Las letras U, S, P, significan Universal, Singular, Particular.

El término medio de este silogismo es la particularidad inmediata, aquella de la "existencia sensible"[38]. La premisa menor (S-P) es la autoconciencia singular de Cristo (S), que está planteada en la naturalidad de una existencia temporal (P). Es la Encarnación:

> a partir de su abstracción, la sustancia *universal* se realiza efectivamente en una autoconciencia *singular* (...); ese *Hijo*, recién evocado, de la esfera eterna, que se compromete en la temporalidad (*in die Zeitlichkeit versertzt*)[39].

La premisa mayor (P-U) enuncia el desgarro doloroso de esta existencia sensible (P), mediante su identificación negativa con la universalidad de la esencia divina (U). Es la Muerte de Cristo, que "se plantea en el [reparto originario del] juicio y muere en el dolor de la *negatividad* (*in den Schmerz der Negativität ersterbend*)".

De estas premisas, la conclusión (S-U) es el retorno absoluto, pero todavía inmediato, en que la singularidad y la universalidad se reconcilian en la Idea del espíritu presente en el mundo en su eternidad. Es la Resurrección, el "*retorno absoluto* [en sí mismo]" del Hijo, que cumple así "la Idea del espíritu en cuanto eterno, pero *viviente* y presente en el mundo"[40]. La aparición de Dios en la objetividad efectiva del mundo hace de la historia el lugar de la reconciliación redentora.

B) *Segundo silogismo de la Revelación*

Este silogismo es el de la identificación negativa de los fieles con la transfiguración de Cristo[41]. Su movimiento corresponde a la articulación del "silogismo de la reflexión" expuesto en la *Ciencia de la lógica*, y cuya estructura formal es U.S.P:

38. *Philosophie de l'esprit*, § 569.

39. *Ibid.*, p. 357 [448].

40. *Ibid.* [449].

41. Primera parte del § 570.

> la unidad mediadora del concepto ya no se plantea solo [como en el caso del silogismo precedente] en cuanto particularidad abstracta, sino en cuanto unidad *desarrollada* de la singularidad y la universalidad, y, a decir verdad, primero que todo en cuanto unidad *reflejada* de estas determinaciones (...). Dicho término medio da el *silogismo de la reflexión* (*Reflexions-Schluß*)[42].

El término medio de este silogismo es la singularidad de "todos los sujetos *concretos* (*konkrete*) *singulares* (...)" que tienden a la universalidad reflexiva. Estos sujetos son aquí los fieles, unidos en lo que Hegel denomina, en la *Ciencia de la lógica*, "la suma total [*Allheit*]"[43]. La menor (U-S) es la relación que los fieles mantienen con lo universal, o "totalidad objetiva (U)". Esta última es, "para la inmediatez finita del sujeto singular (S), (...) algo *distinto* e *intuido* (...)"[44]. La mayor (S-P) es la siguiente: mediante el testimonio (*Zeugnis*) del espíritu y mediante la fe, es decir, "la creencia en la unidad de la esencialidad universal y la esencialidad singular, cumplida en sí en esta,", el sujeto singular (S) se apropia la Muerte de Cristo, por su "voluntad propia", al desposeerse de su "determinidad-de-naturaleza inmediata (P)", determinada como mala. De estas dos premisas resulta la conclusión (U-P): el movimiento del sujeto singular, así desposeído de su particularidad (P), se "encadena, en el dolor de la negatividad", con "este ejemplo (*mit jenem Beispiel*)" –el Cristo Crucificado y Resucitado– con el fin "de conocerse en cuanto reunido con la esencia (U)"[45].

### C) *Tercer silogismo de la Revelación*

El tercer silogismo es aquel de la comunidad cultual. Corresponde a la articulación del "silogismo de la necesidad (*Schluß der Notwendigkeit*)", cuya forma es P-U-S.

---

42. *Science de la logique* (*E*), § 189, p. 428.
43. *Ibid.*, § 190.
44. *Philosophie de l'esprit*, § 570, p. 357.
45. *Ibid.*, p. 358 [449].

> Este silogismo (...) tiene por término medio lo universal (...) planteado como determinidad en sí misma esencialmente. Primero, 1° lo *particular* es, con el significado del *género* o de la *especie* determinadas, la determinación mediadora –en el silogismo *categórico*; 2° el *singular* [lo es], con el significado del ser inmediato, de manera de ser tanto mediador como mediatizado –en el silogismo *hipotético*; 3° lo *universal* mediador es también planteado como totalidad de sus *particularizaciones* y como un particular *singular*, una singularidad exclusiva –en el silogismo *disyuntivo*; de modo tal que un solo y mismo universal está en estas determinaciones como solo en formas de la diferencia[46].

Aquí, el término medio es el lazo sustancial de la comunidad, que reúne la totalidad de sus particularizaciones. La premisa menor (P-U) es la negación de toda finitud natural y de toda representación particular (P) por la esencia universal (U). La mayor (P-U) es la esencia universal (U), que habita desde entonces en la autoconciencia (P):

> Esta esencia, por esta mediación, se produce como habitante (*als inwohnend*) en la autoconciencia, y ella es la presencia efectiva del espíritu siendo en y para sí parte del espíritu universal[47].

## V. Conclusión: de la fe cultual al pensamiento

La forma de la representación está dialécticamente suprimida en el recogimiento cultual y en la simplicidad del pensamiento, es decir, en la reapropiación de sí y en la asimilación concebida de la Muerte de Cristo por parte de los sujetos singulares concretos. La auto-revelación comprende la sucesión y la ob-

46. *Science de la logique (E)*, § 191, p. 429, 430.

47. Final del § 570, p. 358 [449].

jetividad de un acontecimiento representativo, por una parte, y el recogimiento subjetivo de la fe, por otra. El final del § 565 ya anunciaba este momento conclusivo: "dicha forma de un modo finito de la representación es también dialécticamente suprimida en la creencia en el espíritu uno y en la devoción del culto (*in der Andacht des Kultus*)". Esta recogida de sí en la devoción hace posible el pasaje al pensamiento especulativo en su pureza no representativa. En lo que sigue, "en esta forma de la verdad, la verdad es el ob-jeto de la *filosofía*".

# CAPÍTULO II

# ¿UN DIOS SIN TRASCENDENCIA? LOS TEÓLOGOS CONTRA HEGEL

A ojos de los teólogos lectores de Hegel, la exposición enciclopédica del momento religioso del espíritu hace aparecer, más que nunca, la "sumisión" de Dios a la necesidad lógica. El desarrollo de "La Religión revelada" está efectivamente ritmado por el concepto de "alienación (*Entäußerung*)", que subtiende no solo la comprensión dialéctica de la *kenosis*, sino también, como consecuencia, la comprensión de la fe y de la *representación*.

La kenosis. Retomado de Lutero, el concepto de *Entäußerung* continúa designando, en Hegel, el sacrificio de Dios[48]. A pesar de todo, este sacrificio es interpretado como un verdadero "*devenir otro*" de Dios, lo que justifica la traducción francesa de este concepto por "alienación"[49].

48. Hay que recordar que Lutero traduce el griego χένωσις por *Entäußerung*.

49. Bernard Bourgeois, que adopta esta elección de traducción, precisa: "*Entäußerung* expresa una exteriorización (*Äußerung*) que separa de o entre (*Ent*) sí o una separación de o entre sí por exteriorización" (Traducción de la *Philosophie de l'esprit*, nota 4, p. 98). Ahora bien, "alienación" traduce a veces *Entfremdung*. Según Bernard Bourgeois, la *Entfremdung* designa un movimiento de desposesión que también altera tanto la forma como el contenido, mientras que la *Entäußerung* altera la pura forma. Compartimos ese punto de vista en la medida en que la *Entäußerung*, en el contexto religioso, es la expresión *representativa* de la desposesión divina, su exposición en la *forma* de la representación. El contenido y el significado espiritual de esta desposesión se mantienen iguales en la especulación filosófica.
Proponemos traducir *Entfremdung* por "extrañeización", fundado sobre "extrañeidad", que en francés designa la situación jurídica del extranjero

En las *Lecciones sobre la filosofía de la religión,* Hegel muestra que la *Entäußerung* gobierna la operación mediante la que el Hijo, en la partición creada, adquiere la determinación del Otro como tal, operación que termina con su Muerte. La Encarnación es "alienación de lo divino (*Entäußerung des Göttlichen*)", y la Muerte, "alteridad de lo divino (*Anderswerden des Göttlichen*)"[50]. En la *Enciclopedia,* Hegel muestra que el mundo, en cuanto creado, está "separado por su *Entäußerung* [con] la esencia eterna"[51]. A ojos de los teólogos, esta interpretación dialéctica de la *Entäußerung* introduce la falta en Dios y arruina la *sobreabundancia paterna.*

La fe. En la *Enciclopedia,* Hegel considera la fe como el movimiento por el cual el creyente se "desposee (*entäußert*) de su determinidad-de-naturaleza inmediata, así como de su voluntad propia, y se encadena, en el dolor de la negatividad, con este ejemplo [Cristo]"[52]. A través de dicha alienación, el creyente repite el movimiento kenótico. Según la opinión de los teólogos, la actitud creyente así concebida ya no conlleva la *espera de Dios.*

La representación. El concepto de *Entäußerung* depende en Hegel del lenguaje de la representación, de la que es cautiva la conciencia religiosa que experimenta su relación con Dios como escisión:

> La conciencia de Dios comprende (...) dos lados, uno de ellos es Dios, el otro es el lado en que se encuentra la

(Littré, 13ª edición, 1963). No podemos conservar, a la vez por el hecho de su ambigüedad (el concepto es en lo sucesivo específicamente freudiano) y por ser un verbo anticuado al que se refiere (el viejo francés "estrangier"), la traducción por "extrañeza", propuesta por Jean-Pierre Lefèbvre. Tampoco adoptamos la elección de Pierre-Jean Labarrière y Gwendoline Jarczyk: "exteriorización" para *Entäußerung* y el neologismo "exterioración" por *Äußerung.*

50. *Leçons sur la philosophie de la religion,* III, p. 151.

51. *Philosophie de l'esprit,* § 566, p. 356 [447].

52. *Ibid.,* § 570, p. 358.

> conciencia como tal. Los dos costados son, ante todo, alienaciones (*Entäußerung*) en la condición finita[53].

La filosofía asume el relevo dialéctico de esta escisión y de la forma representativa en su conjunto. Según los teólogos, este relevo reduce así la *trascendencia de Dios* al eterno presente del pensamiento.

## I. La ruina especulativa del Padre

La *presencia* absoluta de Dios, implicado por el concepto hegeliano de auto-revelación, lejos de ser para los teólogos una garantía ontológica (Dios estaría *absolutamente* ahí), aparece más bien como ocultamiento del *presente* (don) de Dios. En realidad, al revelarse sin reserva y al no esconder nada, Dios no se daría. No haría de sí un presente. En su obra *La Cristología de Hegel*, Emilio Brito afirma: "El Dios [hegeliano] está exhaustivamente manifiesto; de golpe, está enteramente escondido"[54].

Un Dios no celoso desborda de abundancia, de gratuidad, de gracia. Ahora bien, precisamente parece que el Dios de Hegel no puede ser concebido como plenitud. La definición de la esencia divina como "esfera del pensamiento puro, elemento abstracto de la esencia (...), potencia sustancial"[55], lleva, para el teólogo, a plantear que "la Revelación no es más que la manifestación sin residuo (...) de la penuria del Origen", y que ella procede del "dinamismo menesteroso de la libertad [que] termina por alejar toda realidad contemplativa"[56]. En su primer momento, si Dios solo es "lo inmediato

53. *Leçons sur la philosophie de la religion*, III, trad. modificada, p. 14.

54. *La Christologie de Hegel. Verbum, Crucis*, traducido del español por B. Pottier, París, Beauchesne, 1983, p. 639.

55. *Philosophie de l'esprit*, § 567.

56. *La Christologie de Hegel, op. cit.*, p. 538.

indeterminado", ello sería entonces por necesidad, no por bondad o por amor, que él se desposeería de sí mismo.

Estas afirmaciones pueden asombrar a primera vista. ¿Cómo se puede dudar de la generosidad especulativa del Dios hegeliano? La comprensión de Dios como absolutamente presente para el pensamiento, debería permitir lógicamente concluir en su bondad infinita. Sin embargo, parece imposible pensar la generosidad sin una sobreabundancia originaria. Ahora bien, la necesidad dialéctica, ¿no inscribe la falta en la potencia divina, privándola por ello de toda posibilidad de don? El Dios hegeliano no sería celoso en el sentido en que querría guardar la exclusividad de su poder contra el hombre, sino en el sentido en que la economía lógica de su concepto se dispondría con una economía de la necesidad, necesidad que puede ser asimilada con el vacío de la kenosis. ¿Qué significan dicho vacío, dicha avidez, sino el deseo de posesión *y, por ende, el recelo*? El Dios auto-revelado, tal como Hegel lo concibe, no por ser especulativamente "envidioso", sería por ello menos dialécticamente *devorador*.

## A) *La concepción hegeliana de la kenosis*

La kenosis remite al misterio de la unión de la naturaleza divina y la naturaleza humana en Cristo[57]. El despojamiento voluntario de Cristo se realiza primero en el hecho mismo de la Encarnación, y se prosigue enseguida en el estado de rebajamiento y de obediencia del Salvador hasta la Muerte. Al tomar así una naturaleza inferior, la del esclavo (μορφὴ δούλου –forma de la naturaleza humana), Cristo no solo abandona

57. Xavier Tilliette precisa: "El misterio de la exinanición o de la kenosis de Cristo es idénticamente el misterio de la Encarnación. Es proclamado solemnemente por la Epístola a los Filipenses, que probablemente utiliza las palabras de un himno. Este texto rítmico, único por su amplitud, insondable por su audacia, evidentemente no es aislado en la prédica paulista. Constantemente las Epístolas vuelven a la afirmación de la paradoja de la Cruz, expresión suprema de la kenosis". "L'Exinanition du Christ: théologies de la kénose", en *Le Christ visage de Dieu*. "Les Quatre Fleuves", *Cahiers de recherche et de réflexion religieuses*, n° 4, París, Seuil, 1975, p. 48-59 ; p. 50.

los honores divinos a los que tenía derecho como Dios, sino que acepta llevar una vida humana, comprometerse en el curso entero de una vida de obediencia, humillación y dolores.

La exégesis patrística ha ligado constantemente la kenosis a la Encarnación, atribuyéndola, o bien al Logos preexistente o bien al sujeto teándrico. Este punto capital permite comprender la diferencia que separa la interpretación católica y la interpretación luterana de la kenosis. Para los católicos, la kenosis es kenosis del Logos preexistente[58], y no solo el rebajamiento de Cristo según su naturaleza humana. El despojamiento es el fruto mismo de la voluntad de Cristo preexistente, y la aniquilación está ligada al hecho mismo de la Encarnación:

> Pablo considera a la misma persona de Cristo en un triple estado: el estado de preexistencia en el cual, subsistiendo en la forma de Dios, el Salvador no tiene en cuenta la igualdad con Dios (los honores divinos a los que tenía derecho) como una presa que celosamente debe guardar; el estado de rebajamiento voluntario en el cual se despoja de los honores divinos tomando la forma del esclavo (*status exinanitionis*); el estado de exaltación (*status exaltationis*) en el cual el Padre recompensa la humillación voluntaria de su Hijo[59].

A diferencia de la exégesis de la Iglesia antigua, Lutero comprende el pasaje de *Filipenses*, 2, 6 ss., no como un acto del Preexistente en la Encarnación, sino como una conducta de Cristo hecho hombre, del Cristo terrestre[60]. Esta comprensión se apoya en la doctrina de la *communicatio idiomatum* (comunicación de los idiomas). "Idioma" (de ἴδιος, propio) designa lo que es propio a una de las naturalezas de Jesucristo. La "comunicación de los idiomas" afirma de una de las naturalezas de Cristo lo que es propia de la otra: es por la "comunicación de los

58. Según la exégesis tradicional. *Cf.* Atanasius, *Contra Arianos*, 1, 40-41.

59. Citado del artículo "Kénose" del *Dictionnaire de théologie catholique*, tomo VIII, 2ª parte. Librairie Letouzey et Ana, París, 1925, p. 2343.

60. *Cf.* P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütherslo, 1963, p. 172 sgs.

idiomas" que se dice que Dios es Creado, que está Muerto, que ha Resucitado. El kenotismo protestante cumple lo que aparece, desde el punto de vista católico, como una "exageración" de esta "comunicación", en la medida en que la kenosis no solo afecta la humanidad, sino la divinidad misma[61]. El primer género de la *communicatio idiomatum* declara que es con razón que

> esto mismo, que solo es directamente la propiedad de una naturaleza, es atribuido no solo a la naturaleza, en cuanto separada, sino a toda la persona que es a la vez Dios y hombre[62].

Hegel es fiel al luteranismo cuando discute una unidad de dos naturalezas en la persona de Jesucristo entendida como unidad abstracta. Si Dios se ha hecho hombre, es preciso entonces que las naturalezas divina y humana sean pensadas comunicándose entre ellas en la persona de Jesucristo, de modo tal que su unión personal sea entendida como la unidad diferenciada de un mismo acontecimiento. Las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* no tienen equívoco en este sentido: "la necesidad de que haya unidad de la naturaleza divina y la naturaleza humana (*Einheit der Göttlichen und menschlichen Natur*)" implica que "una y otra [hayan] relevado su abstracción recíproca" y que la verdad sea su "identidad", entendida no como "unidad del ser-para-sí abstracta, rígida", sino como un proceso que es, en sí mismo, "lo concreto (*das Konkrete*)"[63].

Sin embargo, los teólogos luteranos no reconocen la validez de dicha concepción de la kenosis. En la medida en que ella toma su fuente de la energía de lo negativo y no de la

61. Véase el artículo "Kénose" del *Dictionnaire de théologie catholique*, op. cit., p. 2339.

62. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* [BSLK], Göttingen, Vanderhoeck und Ruprecht, 1979, p. 1030. No entraremos aquí en el detalle de la historia teórica compleja del kenotismo luteriano, y en particular en la polémica que opondrá, en el siglo XVIII, a los teólogos de la escuela de Giessen a aquellos de la escuela de Tübingen a propósito de la interpretación de la renuncia de Dios a su propia majestad.

63. *Leçons sur la philosophie de la religion*, III, trad. modificada, p. 132 [135].

superabundancia originaria de Dios, la *Entäußerung* dialéctica contradice la libertad divina. El envío del Hijo ya no es entonces un acto gratuito o un acto de amor. Es así que Ernst Jüngel, subrayando la fidelidad de Hegel a la doctrina luterana de la kenosis, enuncia un motivo de profundo desacuerdo. En efecto, según la concepción luterana,

> la unión [de las naturalezas] debe ser pensada como estrictamente limitada a la persona de Jesucristo. La definición de Hegel, que señala que, por la Encarnación y la Muerte de Dios, sobreviene la resurrección de un espíritu absoluto que transforma en universalidad la unión de la naturaleza divina y humana, debe, por esta razón, ser discutida por la teología (...)[64].

Lo inadmisible depende de la identificación de la kenosis con un proceso lógico. Para Hegel, el envío del Hijo terrestre es "ruptura del momento eterno de la mediación", y el momento kenótico se articula dialécticamente en el pasaje del ser-en-sí (sustancia) al ser-para-sí (sujeto) de Dios:

> El eterno ser-en y para-sí consiste en abrirse (*sich aufzuschließen*), en determinarse (*zu bestimmen*), en juzgar (*zu urteilen*), en plantearse como diferente de sí (*sich als Unterschiedenes seiner zu setzen*); pero la diferencia está también eternamente relevada, lo que es en y para sí ha retornado eternamente a sí mismo –solo así es espíritu[65].

La idea de un "en-sí" de Dios parece inadmisible en razón de la abstracción y del inacabamiento que implica.

### B) *El concepto hegeliano de la Trinidad*

¿No es posible a pesar de todo concebir el don, y a Dios como don, precisamente a partir de una ausencia de plenitud que

64. *Dieu mystère du monde, op. cit.*, p. 148, 149.

65. *Leçons sur la philosophie de la religion*, III, trad. modificada, p. 96 [93].

daría al don su autenticidad misma? Pensamos en la teología negativa, y en particular en la idea de Plotino según la cual, en sustancia, "el Bien da lo que no tiene"[66]. Sin embargo, dicha referencia no es aquí de ningún seguro. La teología hegeliana considera el vocabulario tradicional de la ousía y de la hipóstasis como inadecuada a la vida del espíritu.

Es natural, dice Hegel en las *Lecciones*, contar los momentos de la Idea. Este se da a conocer a través de las determinaciones del Padre, el Hijo y el Espíritu. Son tres y no son sino uno (*drei gleich eins*). Ciertamente, esta representación tradicional solo toma del exterior la intimidad del pensamiento: enumerar es en efecto reflexionar a partir de la determinación abstracta de la exterioridad inmediata. Pero esta condición determinada de la conciencia dogmática no le impide ser representativa del absoluto especulativo. Hegel distingue dos niveles en la comprensión del número: el del entendimiento, ligado a la exterioridad natural inmediata, y aquel de la razón especulativa que discierne a través de estos momentos de suma y división el movimiento del concepto que unifica singularizando: "Son tres en Dios". Pero esta afirmación solo revela su sentido absoluto en el concepto, y es bajo esta luz que se esclarece la doctrina tradicional de las Tres Personas.

El término "persona" fue adoptado por Tertuliano[67]. Para Hegel, este concepto no es apto para expresar el contenido

66. Título de un artículo de Jean-Louis Chrétien, *Archives de philosophie*, vol. XLIII, 1980, Cahier 2, p. 263-298. Por otra parte, hay que mencionar la tentativa teológica llevada a cabo por Stanislas Breton para pensar la sobreabundancia por fuera de las categorías de don y generosidad: "No es (...) en la generosidad, cual sea su rostro, que sorprendemos el secreto de la sobreabundancia y de su juego". *Être, monde, imaginaire*. París, Seuil, 1976, p. 169. Comentando este pensamiento en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (París, Seuil, 1994, p. 145), Paul Ricoeur escribe: "en el don, habría siempre un sujeto rico, previamente rico, un *sí mismo* donador por ser rico. ¿Es preciso ser propietario para dar?" Esta última pregunta habría podido ser formulada en los mismos términos por Hegel. No deja de ser cierto que el análisis de Breton se mantiene solidario del concepto de sobreabundancia, el cual está ausente del pensamiento de Hegel.

67. Pese a que Orígenes escogiera la expresión metafísica de ὑπόστασις. *Cf.* Albert Chapelle: "Hay tres personas subsistentes en la esencia divina, dirán los

especulativo de la diferencia intra-trinitaria. En efecto, la "persona" siempre guarda a sus ojos el sentido técnico, en derecho romano, de libertad formal y abstracta. La persona se entiende entonces solo en referencia al orden jurídico. La teología hegeliana solo desprende la verdad de la doctrina trinitaria de las "tres personas divinas" asignándola a la esfera de la representación y abandonándola a la tradición de los teólogos como un momento tan necesario como inadecuado del pensamiento cristiano.

El pensamiento especulativo tiene la tarea de reconquistar la representación trinitaria en la "imperfección" de su concepto[68]. En su estado más inmediato, esta representación contiene históricamente el movimiento del espíritu y remite a la gnosis de los orígenes cristianos:

> En Filón, el ὄν se encuentra en primer lugar, el dios incomprensible, silencioso, que no se nombra (...). En segundo lugar, viene el Logos, en particular el νοῦς, el dios que se revela, se exterioriza, el ὅρασις θεοῦ, la σοφία, el λόγος y además el arquetipo de la humanidad, este hombre, imagen de la revelación celeste y eterna de la divinidad escondida, φρόνησις (...). Valentín y los valentinianos llamarán a esta unidad Βυθός, el abismo (...). Ante todo era necesaria la revelación del dios escondido. Por su propia mediación (...) él engendra a quien es innato (*der Eingeborene*) que es la inteligencia de lo Eterno (...), el primer ser concebible, el principio de toda existencia determinada. (...) El Monogenés es entonces propiamente hablando el Padre, principio fundamental de toda existencia (...); el Βυθός es en y para sí ἀν-ονόμαστος, el otro es el πρόσωπον τοῦ πατρός[69].

teólogos latinos. Es una esencia y tres hipostasis divinas, dirán los griegos". *Hegel et la religion*, París, Éditions Universitaires, 1967, 3 vol., 2, p. 84.

68. *Leçons sur la philosophie de la religion*, III, p. 66.

69. *Ibid.*, p. 67.

Sin retomar por su cuenta esta abstracción gnóstica, Hegel ve en este principio doble, contenido en el Abismo, "el gran conflicto entre las Iglesias cristianas de Asia y de Occidente". Pero en ese momento de su análisis, él comete una *extraña falta* al escribir que este conflicto se liga a la cuestión de saber

> si el Espíritu procede del Hijo, o del Padre y del Hijo (*ob der Geist vom Sohne, oder vom Vater und Sohn ausgehe*), el Hijo no es sino aquel que realiza y revela –así solo de él procede el espíritu[70].

Las dos confesiones de Asia y Occidente disputaban la procesión del Espíritu, sea del Padre solo, sea del Padre y del Hijo, *pero no*, como dice Hegel, *a partir solo del Hijo, o del Padre y el Hijo*[71]. Este error es muy excepcional en el filósofo. Se trata o bien de una ignorancia (Hegel, al decir de ciertos comentaristas, no fue más que un alumno promedio en teología)[72], o de un *lapsus* "revelador". A ojos de los teólogos, esta segunda hipótesis es la más plausible. Esta "falta" ¿no da testimonio de que Hegel busca *reducir absolutamente la sobreabundancia originaria del Padre*?

La concepción dialéctica de la Trinidad parece regirse enteramente por esta reducción. Si la teología trinitaria hegeliana se mantiene alejada de la doctrina escolástica de la procesión del espíritu *ab utroque tamquam ab uno*, no por eso ella desemboca en el punto de vista griego según el cual el Padre es la fuente primitiva del Hijo y del Espíritu. El contenido especulativo de la religión está tan ligado a la "hipostasis" como a la "persona". El concepto de "sustancia-sujeto" no se refiere ni al principio sustancial hipostático (literalmente,

---

70. *Ibid.*

71. Lasson cree deber corregir el manuscrito de Hegel *"ob der Geist vom Vater oder vom Vater und Söhn ausgehe (...)"*, indicando en nota: *"MSKR: vom Sohne (ein seltsamer Irrtum Hegels)"* [64]. La corrección se encuentra en la traducción de Gibelin, p. 68.

72. Según sus maestros, no había hecho más que progresos mediocres en esta disciplina: *"mediocres in theologia commonstravit progressus"*. G. Hoffmeister, *Dokumente zur Hegels Entwicklung* [439].

ὑπό-στασις, *Sub-stanz*) de los griegos, ni a la persona subjetiva (*persona, Person, Subjekt*) de los latinos. No hay lugar en el pensamiento hegeliano para la doctrina de una procesión del espíritu solo a partir del Padre. Tampoco hay lugar, de un modo más fundamental, para el concepto de procesión. El camino, según proceso o μέθ-οδος, y el camino según procesión o πρό-οδος, no pueden ser concebidos de la misma manera. La travesía que efectúa el camino de la procesión no ofrece todas las seguridades de encadenamiento conceptual que propone el proceso dialéctico tal como aquel es expuesto en los últimos parágrafos de la *Ciencia de la lógica* de la *Enciclopedia*, que desarrollan los tres momentos del método especulativo según: el "comienzo" o lo "primero (*Jenes Erste*)"; la "progresión (*Fortgang*)"; el "fin (*Ende*)"[73].

Hegel sustituye al vocabulario clásico de la doctrina de la Trinidad términos que parecían hasta entonces extraños al pensamiento teológico. El más significativo entre ellos es aquel de la "diferencia (*Unterschied*)", que articula la relación de las tres instancias conceptuales que el vocabulario representativo designa con los nombres de Padre, Hijo y Espíritu. La "diferencia" dialéctica es la palabra clave de una cadena conceptual que declina todas las figuras de la salida de Dios fuera de sí: *Entzweiung, Entfremdung* y, por supuesto, *Entäußerung*[74].

## II. La fe según Hegel o "el apetito conceptual"

Según los teólogos, la avidez que denota un Dios que debe cumplir dialécticamente su propia esencia gobierna también la concepción hegeliana de la fe. Balthasar interpreta esta como una autofagia, una insaciabilidad ontológica, y declara, en su *Prometheus*:

73. *Science de la logique (E)*, § 238-242, p. 460-462.

74. *Cf.* en particular *Leçons*, III, p. 157.

> Kant era un legislador, Fichte un juez, Schelling un vidente. Hegel solo tenía el deseo de la apropiación. Sin cesar, él se detiene en los misterios del comer[75].

Balthasar emite este juicio ante la lectura de la interpretación que Hegel da, en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, del "por nosotros (*pro nobis*)" en la fórmula "Cristo se entregó por nosotros". "A propósito de esta muerte", escribe Hegel, "se expresa así: Cristo se ha sacrificado por nosotros y su muerte y sacrificio se representa como el acto de la satisfacción absoluta"[76]. Con el fin de aclarar el sentido de este *pro nobis*, Hegel toma el ejemplo de la asimilación orgánica:

> Si el hombre hace algo, lo realiza, alcanza un fin; es preciso para ello que la cosa se comporte así en sí, en su concepto. Si como una manzana, consumo su determinación orgánica concreta particular y yo la asimilo. Para que pueda hacerlo, es preciso que la manzana en sí, antes de que la tome, esté en su naturaleza determinada como cosa destructible y que sea también en homogeneidad con los órganos de la digestión, para que pueda hacérmela homogénea[77].

El sentido de este ejemplo es claro: la Muerte de Cristo solo puede ser "satisfactoria (*genugtuend*)", solo puede tener significación para nosotros porque es, como una manzana, digestible y asimilable por los órganos que la reciben[78]. Efectivamente, para Hegel, la metáfora de la asimilación alimentaria es la traducción sensible de la conformidad de la verdad religiosa con el espíritu del hombre.

Balthasar precisamente juzga inaceptable un Dios concebido como una instancia *consumible*. Los "misterios del comer" en-

---

75. *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg, 1947, p. 575.

76. *Leçons*, III, p. 152.

77. *Ibid.*, p. 153.

78. Órganos que son aquí las facultades espirituales de la intuición, la imaginación y la memoria.

volverían con sus tinieblas tanto la *Entäußerung*, el rebajamiento del sí mismo divino, como la *Erhebung*, la elevación del hombre hacia Dios. La auto-revelación, tal como Hegel la concibe, ¿no hace de la religión el lugar de una entre-devoración de Dios y del hombre, atraído el uno hacia el otro por una respectiva *hambre de ser*? Hay que recordar los propósitos de la filosofía de la naturaleza según los cuales "en todo proceso vital y espiritual, lo esencial es la asimilación (*Assimilation*) (...)"[79]. Dios no escaparía a la regla de esta ingestión-digestión y se vería sometido al "cambio *sustancial*, es decir, [a] la transformación *inmediata* de una materia exterior o particular en otra"[80].

## A) *¿Un exceso de luteranismo?*

Se podría objetar que es evidente para los teólogos católicos rechazar dicha concepción de la asimilación de la verdad divina por parte del hombre en la medida en que ella resulta de la concepción luterana de la Comunión. En esta perspectiva, el pensamiento hegeliano de la asimilación no haría más que conformarse con el Misterio de la Eucaristía protestante. Eso es al menos lo que podría hacer pensar la Nota al § 552 de la *Filosofía del espíritu*. En esta, Hegel pone en relación el Misterio católico de la Transustanciación y la Conmemoración protestante:

> (...) En la religión católica, [el] espíritu está, en la efectividad, situado de manera rígida (*starr*) frente al espíritu autoconsciente. En primer lugar, en la hostia, Dios es presentado a la adoración religiosa como una *cosa exterior* (*als aüßerliches Ding*), (mientras que, al contrario, en la Iglesia luterana, la hostia como tal es consagrada y elevada hacia Dios, que se vuelve presente en élla, primero y solo en el *gozo* (*im Genüsse*), es decir, en la aniquilación de su exterioridad, y en la fe, es decir, en el espíritu al mismo tiempo cierto de sí en su libertad)[81].

79. *Philosophie de la nature*, § 345, p. 201 [289].

80. *Ibíd.*

81. *Philosophie de l'esprit*, p. 335.

Semejante análisis parece precisamente confirmar que Hegel identifica la verdad de la fe con una asimilación, por fidelidad a la exigencia de interiorización espiritual inherente a la Reforma evangélica.

Al menos en ese sentido se orienta el análisis que Jean-Luc Marion propone de este pasaje de la *Enciclopedia* en su obra *Dieu sans l'être*. "Hegel", escribe Marion, "ve precisamente (...) en [la] conciencia eucarística sin mediación real la gran superioridad del luteranismo sobre el catolicismo"[82]. En efecto, según Hegel, el proceso de la Comunión no tiene lugar para los católicos "en el espíritu, sino por el intermedio de la coseidad que la mediatiza"[83]. Ahora bien, para Marion, esta reducción voluntaria de la exterioridad conduce paradójicamente a la "idolatría" que ella pretende evitar.

> Nada mejor que [el] reproche [de Hegel] nos puede hacer entender, *a contrario*, cómo la presencia real (avalada por una cosa independiente de la conciencia) evita solo la más alta idolatría[84].

La exterioridad del "presente que Cristo hace de sí mismo" es irreductible y solo garantiza la *separación* absoluta que abre al creyente al horizonte de la trascendencia divina, impidiendo al mismo tiempo pensar la fe como asimilación. Esta separación da testimonio de la no-entidad de Dios: Dios no está *ahí*. El *presente* de Dios (entendido como don) no se *presenta* (en el modo del ahora). A esto impresentable, Marion le da el nombre de "*distancia*"[85].

La crítica hegeliana de la cosificación de la presencia divina se fundaría, paradójica pero necesariamente, en una reducción de esta presencia a un ente presente, es decir, de hecho, a una *res*, a una cosa, más directamente *asimilable*, en

82. *Dieu sans l'être*, París, P.U.F., coll. "Quadrige", 1991, p. 238.

83. *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (*Jubiläumausgabe*, Bd. 11, p. 480), citado por Jean-Luc Marion en *Dieu sans l'être*, p. 238.

84. *Ibid.*, p. 238.

85. *Ibid.*, p. 239.

su disponibilidad *hic et nunc*, que la promesa simbólica del cuerpo del Cristo que es la hostia. En el fondo, el pensamiento dialéctico de Dios haría posible aquello con lo cual Hegel muestra su imposibilidad: una *certeza sensible* (de la presencia divina). Dándose al creyente en la proximidad y la intimidad absolutas de un presente que ya no estaría mediatizado por la dimensión real (reificante) de la hostia, la esencia de Dios se volvería el *objeto* de una *posesión* íntima, de una proximidad consigo que ningún motivo espacial –ninguna relación con el afuera– vendría a alterar. Si se entiende así el pensamiento hegeliano, se llegará entonces a la siguiente conclusión:

> Evidentemente, parece que nunca la presencia eucarística se encuentra tan sometida a la metafísica como en la concepción que critica como metafísica a la teología de la transustanciación: la primacía del presente (como el *aquí* y *ahora* de una disponibilidad óntica) y de la conciencia humana del tiempo actúan ahí desnudos y en plenitud[86].

## B) *La respuesta de Karl Barth*

El interés de este análisis no impide constatar inmediatamente que *también* los luteranos rechazan la idea de un Dios que, para retomar la expresión de Karl Barth, "se deja comprender enteramente"[87].

---

86. "Evidentemente no es azaroso", continúa Jean-Luc Marion, "que Hegel cumpla la concepción metafísica ('vulgar') del tiempo y rechace la presencia real católica: esta presencia, a distancia de la conciencia (de sí y del tiempo), descalifica con su independencia y su gran perpetuidad los dos caracteres fundamentales del 'concepto vulgar de tiempo': el primado del *aquí y ahora*, la reducción del tiempo a la percepción que de ella experimenta la conciencia". Ibid., nota 1, p. 239, 240.

87. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Evangelischer Verlag, Zollicon, Zürich, 1952. El capítulo X de esta obra, titulado "Hegel", ha sido objeto de una traducción de Jean Carrère, *Cahiers théologiques*, 38, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1955. Esta traducción es la aquí citada, p. 51.

La concepción luterana de la Comunión no presupone en absoluto la lógica de la asimilación. La insistencia de Barth en la libertad divina, entendida como "gracia", da testimonio del rechazo de todo lo que esta lógica presupone: las metáforas orgánicas del apetito, de la reconquista, de la digestión. Los conceptos hegelianos no son operativos en el dominio propiamente teológico. Ciertamente, según Barth, Hegel culmina y supera la filosofía de las Luces: "es él quien lleva a una conclusión altamente satisfactoria el gran conflicto entre la razón y la revelación" y "[pone] fin a los atentados contra la teología"[88]. Eso no impide que la "exigencia dirigida por Hegel a la teología (...) sea inaceptable por buenas razones"[89]. Esta exigencia reside en la necesidad, expresada por Hegel, de considerar a Dios "no como un comienzo incomprensible", sino como una esencia que puede ser "sometida al control del pensamiento"[90].

Dicha sumisión implica necesariamente que la presencia divina esté ligada a una *captura*, la que sería para Hegel constitutiva del Sí mismo en cuanto que este se comprende como comprendiendo al otro, lo toma y se capta en ello. Ahora bien, para Barth,

> la identificación de Dios con el método dialéctico representa una limitación apenas soportable, e incluso una anulación de la soberanía de Dios, que hace problemática la calificación de 'Dios' aplicada a lo que Hegel denomina espíritu, idea, razón, etc.[91].

Al ser así "identificado" con la verdad especulativa, Dios se hace asimilable para el hombre bajo cualquier otro contenido del saber.

La anulación de lo propio de Dios también es declarada inaceptable en nombre de una problemática del don. En efec-

88. *Ibid.*, p. 38.

89. *Ibid.*, p. 48.

90. p. 48, 49.

91. P. 51.

to, ¿no reconocer ningún movimiento propio de Dios no significa poner en cuestión su esencia concebida como donación originaria? También, para Barth,

> Al hacer del método dialéctico y de la lógica la esencia de Dios, Hegel ha hecho imposible el conocimiento de la dialéctica real de la gracia, que está fundado sobre la libertad de Dios. En el terreno de esta dialéctica de la gracia, sería radicalmente imposible hablar de una necesidad a la cual el mismo Dios debe ser sometido[92].

La sobreabundancia divina se encuentra arruinada por el encadenamiento conceptual. Dios no puede dar nada, ya que es "prisionero de sí mismo"[93].

En el fondo, Barth aparece aquí mucho más próximo de Marion que de Hegel... Ciertamente entendería el don como presente que no se deja presentar, como promesa de acontecimiento; en una palabra, como porvenir. En efecto, del análisis barthiano se desprende que la libertad divina debe entenderse como ofrenda. Ahora bien, este don al otro estaría absolutamente oculto por la lógica de la asimilación y la apropiación dialécticas. Lutero mismo, ¿no afirmaba ya que "la forma silogística no entiende nada de las cosas de Dios"?[94]

## III. El destino de la representación. La racionalidad filosófica como porvenir de la religión

Abordemos el último momento de la investigación: la interpretación, por parte de los teólogos lectores de Hegel, del relevo dialéctico de la forma representativa y, correlativamente,

92. *Ibíd.*

93. *Ibíd.*

94. Citado de las "Quatre-vingt quinze thèses" de Lutero, por Henri Strohl en *Luther jusqu'en 1520*, París, P.U.F., 1962, Thèse 47, p. 320.

del momento religioso del espíritu. Según Hegel, la forma de la representación se suprime en el recogimiento cultual y la simplicidad del pensamiento: "En esta forma (...), la verdad es el objeto de la filosofía"[95]. El retorno a la simplicidad del pensamiento tiene lugar cuando "el despliegue de la mediación" comprueba la sustancia como sujeto. El "retorno absoluto" marca la identidad dialéctica del sujeto (Padre) y del predicado (Hijo). La diferencia intra-trinitaria se resuelve en el movimiento de una proposición especulativa. ¿Dicha concepción no arruina toda idea de *trascendencia divina*?

Cuando los diferentes autores aquí convocados apelan a la "incomprensibilidad" de Dios, no reivindican ninguna oscuridad, ningún oscurantismo, ninguna ininteligibilidad de principio. No oponen, a la luz especulativa, lo que Hegel denomina las "representaciones simples de la fe"[96]. Ellos apuntan a aquello que, en Dios, no puede ser com-prendido, en el sentido de una toma de posesión o de una asimilación, no porque el espíritu –por laguna o falibilidad– sería impotente para constituirlo en objeto de saber, sino porque *no depende* del saber. Dios no es un concepto[97].

El "secreto" de Dios, prueba de su sobreabundancia, de su potencia donadora, no es lo que está escondido para la razón o para el saber, sino lo que no es del *orden* de la razón o del saber[98]. Es a partir de esta irreductibilidad de Dios al saber que hay que comprender la parte de *misterio* reivindicada por los teólogos, en especial por Barth, quien juzga inadmisible que "[esté] permitido [en Hegel] someter al control del pensamiento el misterio del mal y de la salvación, y que de esta manera sea posible aclarar ese doble misterio"[99].

A la inversa de su interpretación hegeliana, el "misterio" no se entiende aquí como el otro nombre de la impotencia del

95. *Philosophie de l'esprit*, § 571, p. 358.

96. *Ibid.*, Nota del § 564, p. 355.

97. Eso es lo que afirma Jean-Luc Marion. Véase *Dieu sans l'être, op. cit.*, p. 26.

98. "Orden" debe entenderse aquí en el sentido pascaliano del término.

99. "Hegel", *op. cit.*, p. 48, 49.

entendimiento para captar el contenido religioso en su alcance auténticamente especulativo[100]. La reivindicación teológica del misterio descansa menos en una constatación gnoseológica (Dios sería inaccesible al saber humano) que en la toma en consideración de un modo particular de aparecer. El *fenómeno* de la presencia de Dios no provoca un defecto de saber sino un "desfallecimiento de las seguridades"[101]. Este fenómeno determina una relación con el secreto que no es el "secreto del entendimiento"[102]. Este secreto comenzó ligado a la *manifestación* de Dios mismo y no podría ser interpretado como celos.

No se trata, por ejemplo para un filósofo como Marion, de promover por el concepto de "distancia" el "más allá" de una "trascendencia evasiva"[103], sino de mostrar la inconmensurabilidad de la presencia divina a todo registro óntico. La reducción especulativa del más allá, tal como la piensa Hegel, aparece por el contrario como deseo de recentrar la presencia y de arrimar el ser de Dios al presente del *ente* supremo. Sobre este punto, Marion coincide con Derrida, quien escribe en *Glas*:

> Porque ella tiene todavía un objeto, un deseo o una nostalgia, la conciencia religiosa absoluta se mantiene [según Hegel] en la oposición y la escisión. La reconciliación se mantiene como más allá. El motivo temporal (movimiento de la trascendencia, relación con un no-presente futuro o pasado, des-presentación) es la verdad de un motivo metafóricamente espacial (lo 'lejano', lo no-próximo, lo no-propio)[104].

Al negar el esquema espacial y temporal del más allá, Hegel ¿no niega al mismo tiempo el espacio y el tiempo mis-

100. *Cf. Leçons sur la philosophie de la religion*, III, p. 79.

101. *Dieu sans l'être, op. cit.*, p. 272.

102. *Leçons sur la philosophie*, III, p. 62.

103. Para retomar una fórmula de Jean Beaufret en su Presentación del *Poema* de Parménides, París, P.U.F., coll. "Épiméthée", 1955, p. 48.

104. *Glas*, París, Denoël-Gonthier, 2 vol., 2, p. 309.

mos, la distancia ontológica que los constituye? ¿No olvida que puede existir un motivo *no-representativo* del más allá, irreductible al proceso de la *Entäußerung* representativa, un *significado especulativo de la trascendencia*? Este, entendido como *diferencia pura*, marcaría la irreductibilidad de Dios a un estado pre-constituido –al Dios de la onto-teología– y dejaría de remitir a la promesa de un "tras-mundo" o de un "fuera de sistema".

## IV. Un imposible porvenir

En última instancia, la afirmación de la *ausencia de porvenir* del Dios hegeliano se funda, entonces, en tres argumentos principales. Primero, según los teólogos, la transparencia implicada por el concepto especulativo de auto-revelación es una *transparencia sin sorpresa*. En la medida en que el proceso dialéctico del advenir a sí de Dios supone el relevo de la forma temporal inmanente al proceso representativo, parece que Dios no puede *sobrevenir* ni *ocurrir*. La necesidad por la que se rige la *Entäußerung* del movimiento kenótico priva al Padre del exceso de sus posibles. En esa medida, el Dios de Hegel no se *promete*[105].

En segundo lugar, este Dios que no se promete no se espera. El creyente es llevado a renunciar a toda esperanza de que aparezca. La alienación por la cual se desposee de su "determinidad-de-naturaleza inmediata" parece confrontarlo con la paradoja de una salida de sí *sin afuera*.

105. *Cf.* la lectura de Hans Küng propuesta por Bernard Bourgeois en "Hegel et l'Incarnation selon Hans Küng", *Le Christ visage de Dieu*, "Les Quatre Fleuves", *op. cit.*, p. 81-84. Igualmente, según Küng, Hegel reduciría la trascendencia a la inmanencia "sumergiendo su unidad en la inmanencia del pensamiento a sí mismo, cumplida en el saber absoluto. El proyecto hegeliano tiende precisamente a negar la trascendencia del Dios viviente en el saber absoluto donde culmina la historia". Bernard Bourgeois concluye, p. 83: "El rechazo del porvenir y el rechazo de la trascendencia están íntimamente ligados según Hans Küng".

En tercer lugar, esta ausencia de trascendencia, comprobado por el relevo filosófico de la forma representativa, marca la completa potencia del concepto, es decir, el cumplimiento de la presencia consigo.

De lo vacío de su concepto inicial a la clausura de su cumplimiento silogístico, el Dios de Hegel se presentaría sin nunca advenir.

# CAPÍTULO III

# MUERTE DE DIOS Y MUERTE DE LA FILOSOFÍA

## EL DOBLE DESTINO DE LA ALIENACIÓN

Por penetrantes que ellas sean, estas interpretaciones del pensamiento religioso de Hegel no son menos ilegítimas. En efecto, en este filósofo, la subjetividad de Dios revelado y el concepto filosófico moderno de sujeto no se pueden considerar uno sin el otro. Ahora bien, los teólogos los disocian. De hecho, el concepto de alienación divina, recortado de su réplica filosófica –la alienación concebida como movimiento de y en la *razón*– puede significar precisamente la falta. La negatividad en marcha en el seno de la esencia divina, si se la separa de su advenir filosófico, bien puede aparecer como el signo de una falta de porvenir. Eso no impide que la falta de porvenir y la falta no signifiquen nada cuando el sujeto divino y el sujeto de la filosofía moderna sean devueltos el uno al otro.

La relación entre ambos sujetos aparece plenamente en el pensamiento hegeliano de la Muerte de Dios. Desde la publicación de *Fe y saber*, este pensamiento revela su *doble articulación*, teológica y filosófica. Por una parte, la Muerte de Dios, acontecimiento de la Crucifixión, constituye un momento de la Idea absoluta; por otra parte, la Muerte de Dios aparece como verdad de la subjetividad humana, subjetividad que forma el "punto de vista

absoluto" de la filosofía moderna[106]. El pensamiento hegeliano de la Muerte de Dios se rige, en una parte esencial, según la consideración de cierto *estado de la filosofía*, comprobado y culminado por los pensamientos de la *Aufklärung*: "El sentimiento sobre el cual descansa la religión de los tiempos modernos" es el sentimiento que "Dios mismo ha muerto (*das Gefühl: Gott selbst ist tot*)"[107].

El dolor de Dios y el dolor de la subjetividad humana privada de Dios deben entonces analizarse como las dos caras invertidas de un mismo acontecimiento. Existe una relación fundamental entre la kenosis divina y la tendencia de la razón moderna a plantear un más allá que le permanece inaccesible. La *Enciclopedia* esclarece esta relación al presentar la Muerte de Dios, a la vez, como la Pasión del Hijo que "se muere en el dolor de la negatividad"[108] y como el sentimiento que tiene el hombre de no saber nada de Dios[109].

Insistir en esta relación va a permitir mostrar que la negatividad divina, considerada en su aspecto más radical, la Muerte, no revela para Hegel la falta o la pasividad sino la *plasticidad* de Dios[110].

## I. "Dios mismo ha muerto": acontecimiento de Dios

En la conclusión de *Fe y saber*, Hegel fija la significación filosófica de la proposición "Dios mismo ha muerto". "Hegel solo revela aquí indirectamente", dice Jüngel, "que se trata [en el

106. *Foi et savoir*, trad. Alexis Philonenko et Charles Lecouteux, París, Vrin, 1988, p. 100.

107. *Ibid.*, p. 206 [134].

108. Para los filósofos de la *Aufklärung*, "Dios es algo ininteligible y que no puede ser pensado: el Saber no sabe nada, si es que acaso no sabe nada y debe replegarse sobre la creencia. Para todos, siguiendo la antigua definición, el Absoluto no puede estar contra la razón, ni para la razón; está por sobre la razón". *Ibid.*, p. 92.

109. *Philosophie de l'esprit*, § 569, p. 357.

110. *Ibid.* Nota del § 564.

principio] de una proposición cristológica, pero lo sabe"[111]. Más tarde, en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Hegel hace claramente saber a sus auditores que esta frase está extraída de un libro de canto evangélico: "Se dice en un cántico luterano: 'Dios mismo ha muerto'"[112].

Por lo demás, este "cántico luterano" no es un cántico de Lutero[113]. Se trata más bien de una segunda estrofa, versificada en 1641 por Johannes Rist para el coral –fichado en Wurzburgo desde 1628– de un autor católico: "¡Oh tristeza, oh sufrimiento del corazón!" Mientras que el cántico católico acompañaba la ceremonia litúrgica de la misa en la tumba de Cristo bajo la figura de la hostia, estas palabras resonaban: "¡O gran desamparo! / Dios mismo yace muerto / Ha muerto en la cruz / De esta manera, y por amor, nos ha entregado el Reino de los cielos"[114].

Como lo indica Jüngel,

> la frase "Dios mismo yace muerto" era conocida y discutida como una expresión declarada de la teología luterana; tan discutida incluso que, en el libro de canto de Dortmund por ejemplo, se preferirá la versión menos chocante: "el *Señor* ha muerto". En las facultades

111. *Dieu mystère du monde, op. cit.*, p. 98.

112. "(...) Así se ha expresado la conciencia de que el humano, la finitud, la discapacidad, la debilidad, lo negativo, son incluso un momento divino, que todo eso es en Dios; que la finitud, lo negativo, la alteridad no están fuera de Dios y que la alteridad no es un obstáculo para la unidad con Dios. La alteridad, lo negativo son sabidos como momentos de la naturaleza divina misma. En ello se desarrolla la más elevada idea del espíritu". *Leçons sur la philosophie de la religion*, III, trad. modificada, p. 164 [172].

113. *Cf.* Hans Küng: *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie. Incarnation de Dieu, Introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future*, trad. Élisabeth Galichet y Catherine Haas-Smets, París, Desclée De Brouwer, 1973, p. 222.

114. *O grosse Not, Gott selbst ist tot, am Kreuz ist er gestorben –hat dadurch das Himmelreich uns aus Lieb' erworben.*

de teología tuvieron lugar discusiones eruditas sobre la corrección dogmática del coral[115].

Se puede ligar estas discusiones con la tradición de debates de la antigua Iglesia. La cuestión es saber en qué medida es posible afirmar que Dios Padre habría sufrido y Muerto en la Cruz. Si Tertuliano, en un texto donde se hace mención de la Muerte de Dios, emplea la fórmula "Dios crucificado (*Deus crucifixus*)"[116], él a pesar de todo declara por otra parte que basta con decir: "el Hijo de Dios ha muerto, y solo eso, ya que así está escrito"[117]. Atanasio, por su parte, considera como un signo de herejía el no confesar a Cristo como Dios. Sin embargo, escribe que Cristo "habría sufrido por nosotros, no en su divinidad, sino en su carne"[118]. La Reforma no solo se refiere al discurso sobre la Muerte de Dios discutida por la antigua Iglesia. La idea de una Muerte de Dios no era extraña a la tradición mística. Meister Eckhart declara: "Dios ha muerto para que yo muera en el mundo entero y en todas las realidades creadas"[119].

El pensamiento del joven Hegel todavía se inscribe en la tradición de dichas discusiones. La divergencia de vistas con este propósito entre *El Espíritu del cristianismo y su destino* y *Fe y saber* merece ser subrayada como un punto históricamente advertible. En la obra de 1798-99, Hegel todavía juzga escandaloso que "la figura del servidor" –el rebajamiento– en lugar de ser provisorio, debe "firme y durablemente encontrarse todavía en Dios a título de su esencia". Afirma que "esta mancha de la humanidad es algo completamente diferente de la forma que pertenece a Dios (...)"[120]. En esta época, Hegel

115. *Dieu mystère du monde, op. cit.*, p. 98. Para las referencias a estas discusiones eruditas, véase la nota n° 51, p. 98, 99.

116. *Adv. Marc.*, II, 27, *Deus pusillus inuentus est, ut homo maximus fieret. Qui talem deum dedignaris, nescio, an ex fide credas deum crucifixum.*

117. *Adv. Prax.*, 29.

118. *Contra Arianos*, III, 34. Esto significa que "no se le atribuyen los sufrimientos al Logos mismo, sino a la carne como propios de su naturaleza".

119. Citado por Jüngel en *Dieu mystère du monde*, p. 100.

120. Trad. Jacques Martin, París, Vrin, 3a edición, 1971, p. 116 [Nohl 325].

comprende la Muerte de Jesús como supresión de la kenosis, mientras que ella aparecerá más tarde como su último acontecimiento. Lo que se ha rechazado en la época de Frankfurt se ha convertido, en 1802, en una *exigencia del pensamiento*.

El sentimiento que "Dios mismo ha muerto" debe concebirse como un momento de la Idea suprema. Nadie, antes de Hegel, había interpretado filosóficamente la Muerte de Dios como el *acontecimiento de su auto-negación*, es decir, como un momento de verdad en Dios mismo. *Fe y saber*, la *Fenomenología del espíritu* y las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* son los textos esenciales en que se elabora dicha significación.

## A) Fe y saber

En esta obra, Hegel no evoca la proveniencia de la expresión "Dios mismo ha muerto", sino que reconoce, en la conclusión, el segundo plano cristológico ligándolo al discurso sobre el "Viernes Santo especulativo" y la Resurrección. Este vínculo ya permite considerar el pasaje de la significación teológica de la Muerte de Dios a su significación filosófica. Precisamente, la Muerte se analiza como un momento de la idea de Dios: "El sentimiento sobre el cual descansa la religión de los tiempos modernos –el sentimiento que Dios mismo ha muerto (...)– es un puro momento de la idea suprema (...)"[121].

Pero este sentimiento, exacerbado por la filosofía moderna, se ha "vuelto histórico en la cultura". Desde entonces, le pertenece a la filosofía especulativa exponer este momento "en toda su verdad":

> (...) La Pasión absoluta (*absolute Leiden*), o el Viernes Santo especulativo (*spekulativer Karfreitag*) que antiguamente fue histórico (...), debe resucitar y puede resucitar en la serenidad suprema de la libertad de su forma (*Gestalt*)[122].

121. *Foi et savoir*, p. 206.

122. *Phénoménologie de l'esprit*, 2, p. 207.

## B) *La* Fenomenología del espíritu

En la *Fenomenología del espíritu*, la Muerte de Dios aparece claramente como un momento del devenir-sujeto de la sustancia. En la "religión manifiesta (*offenbare Religion*)", el espíritu revela que es revelación de sí. Eso es lo que distingue dicha religión de la "religión natural (*natürliche Religion*)" y de la "religión estética (*Kunst-Religion*)". En la religión natural (religión de los Parsis y las primeras religiones de la India), "el espíritu se sabe en cuanto su objeto en una figura natural o inmediata"[123]. En la religión estética (religión griega), la conciencia es producida como un Sí mismo, de modo tal que dicha conciencia, al venerar a su objeto, se intuye en realidad a sí misma, como da testimonio de ello la belleza del arte antiguo. La naturalidad, en cuanto objeto religioso del espíritu, está anulada en él. Pero es en la religión manifiesta que, por vez primera, este cumplimiento del saber de sí del espíritu se *encarna* efectivamente en un hombre, un Sí mismo determinado. El espíritu deviene desde entonces *autoconciencia*, al mismo tiempo que la esencia deviene hombre.

Todas estas figuras religiosas cumplen el movimiento de la sustancia-sujeto[124]. En la religión natural, el espíritu solo se sabe como sustancia, igualdad consigo e identidad inmediata del interior y el exterior. Ahora bien, solo la distinción de sí, que preside a la partición de la sustancia y el sujeto, cumple el contenido espiritual de la religión. No habiendo llegado a dicha distinción, la "sabiduría" de la religión natural es "difícil de entender" y se mantiene apegada a "esencias ambiguas, enigmáticas por sí mismas"[125]. Es en la religión estética que el espíritu consigue salir y distinguirse de sí mismo: "a través de la religión del arte, el espíritu pasa de la forma de la *sustancia*

123. *Ibid.*, p. 211.

124. Richard Kroner pone en perspectiva estas etapas en *Vom Kant bis Hegel*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1921-1924, 2, p. 403-415.

125. *Phénoménologie de l'esprit*, 2, trad. modificada, p. 221.

a la del *sujeto*"[126]. El espíritu se compromete en el "porvenir libre del Sí mismo", en la medida en que la sustancia deviene para sí una materia forjable a la cual él puede imprimir su propia forma. El arte "es la noche a la cual la sustancia fue librada y en la que ella se transforma en sujeto"[127]. A través del gesto artístico, el espíritu reconoce la manera en la que él se ha informado a sí mismo al ponerse a distancia de sí. Hegel concibe este devenir-sujeto de la sustancia como el inicio del proceso de "humanización de la esencia divina (*Menschwerdung des göttlichen Wesens*) [que] comienza con la estatua"[128].

Sin embargo, al igual que el otro de sí no es para el sujeto otra cosa que un objeto por formar a su propia imagen, el sujeto no está de hecho en ninguna relación con otra cosa que no sea él mismo: él se mantiene lo mismo que sí. Solo posee, escribe Hegel, "la idea de sí mismo". Finalmente, esta situación es aquella de la *conciencia desgraciada*. El sujeto, privado de relación efectiva con el otro, hace la prueba de "la *independencia estoica del pensamiento*". Esta última, que atraviesa el movimiento de la conciencia escéptica, "encuentra su verdad, que se ha denominado la *autoconciencia desgraciada*"[129].

La conciencia desgraciada

> es la conciencia de la pérdida de toda esencialidad en esta certeza de sí y de la pérdida justamente de ese saber de sí, tanto de la sustancia como del Sí mismo; ella es el dolor que se expresa en la dura palabra: *Dios ha muerto* (*Gott gestorben ist*)[130].

La Muerte de Dios aparece como un momento del ser de Dios. En este sentido, su concepto está directamente intuido como *necesario* por la conciencia. La religión revelada se dis-

126. *Ibid.*, p. 258.

127. p. 226.

128. p. 258 [488].

129. p. 260.

130. p. 260, 261.

tingue precisamente de las otras religiones por esta *intuición de la necesidad del devenir*, en el seno de la cual la sustancia se cumple como autoconciencia "y por ello mismo [como] espíritu"[131]. Este devenir constituye precisamente el sentido especulativo de la kenosis. En él, la esencia simple de la sustancia "se aliena (*entäußert*) a sí misma, va hacia la muerte (*in den Tod geht*) y por ello reconcilia consigo misma la esencia absoluta (...)"[132]. La Muerte de Cristo es entonces *a la vez* Muerte del Dios-hombre y muerte de la abstracción primera e inmediata de la esencia divina que todavía no ha sido planteada como Sí mismo.

## C) *Las* Lecciones sobre la filosofía de la religión

El punto de vista de las *Lecciones* efectúa la síntesis entre el contenido positivo e histórico de la Revelación y el contenido absoluto de la Idea:

> Con la muerte de Cristo comienza la conversión de la conciencia. Esta muerte es el término medio (*Mittelpunkt*) alrededor del que todo gira; su comprensión constituye la diferencia entre la concepción exterior y la fe, es decir, la aprehensión por parte del Espíritu, según el Espíritu de verdad, el Santo Espíritu[133].

Por esta razón, Dios mismo está presente en la existencia individual y humana de su Hijo, y por ello la Muerte de Jesucristo no solo adquiere una significación religiosa, sino también filosófica:

> Dios está difunto (*Gott ist gestorben*), Dios ha muerto (*Gott ist tot*) –ese es el pensamiento más temible (*der fürchterlichste Gedanke*), que todo lo que es eterno, verdadero, no es; que la negación misma está en Dios; el dolor supremo, el sentimiento consumado de la pérdi-

131. p. 263.

132. p. 280, 281 [507].

133. *Leçons*, III, trad. modificada, p. 162.

> da de salvación, la renuncia a todo lo que es elevado le están ligados[134].

Para Hegel, la Muerte de Dios aparece como un momento del ser de Dios que tiene la forma de una *primera negación*, lógicamente destinada a su redoblamiento: "mientras sobreviene el retorno; (...) Dios se mantiene en el proceso y este no es más que la muerte de la muerte (*der Tod des Todes*)"[135]. La expresión *"mors mortis"* se encuentra muchas veces bajo la pluma de Lutero, pero la singularidad del punto de vista hegeliano se marca en el acto de interpretar esta muerte de la muerte como "negación de la negación". Esta interpretación ya permite considerar el pasaje de la significación teológica a la significación filosófica de la kenosis.

## II. "Dios mismo ha muerto": Advenimiento de la "metafísica de la subjetividad"

### A) *La nueva significación de la oposición entre saber y fe*

Si la frase "Dios mismo ha muerto" designa el acontecimiento de la negación de sí de Dios, ella igualmente remite a la situación de una finitud absolutizada por la filosofía moderna. En efecto, su significación ha sido "traspuesta (*verlegt*)" del dominio teológico al dominio filosófico.

> La cultura ha elevado nuestra época de tal manera por sobre la antigua oposición entre la razón y la fe, entre la filosofía y la religión positiva, que esta oposición entre la razón y la creencia adquirió un sentido

134. *Ibid.*, trad. modificada, p. 159 [167].

135. *Ibid.*, trad. modificada, p. 160 [167].

> totalmente diferente y ha sido ahora transpuesta en el interior de la filosofía misma[136].

Este cambio se cumplió en la cultura (*Kultur*) y su significación filosófica, según Hegel, todavía no ha sido entrevista. La filosofía moderna ha hecho de este cambio su contenido solo al creer seguir la moda:

> a través de esta revolución total de la filosofía, la metafísica de la reflexión solo comenzó a revestir el color de la interioridad o de la nueva cultura a la moda (*der modischen Kultur*) (...)[137].

Es necesario hacer filosóficamente manifiesto esta transposición de lo teológico en lo especulativo. Hegel distingue tres grandes estadios de la evolución de la relación entre fe y saber: 1) fe y saber, en cuanto distinción pacífica al interior de la teología; 2) fe y saber, en cuanto distinción conflictual entre teología y filosofía; 3) fe y saber, en cuanto distinción al interior mismo de la filosofía.

La trasposición de la querella entre fe y saber al interior de la filosofía aparece como una victoria de la *Aufklärung*[138]. Pero

> la gloriosa victoria que la razón como *Aufklärung* sobre aquello que, siguiendo la estrecha medida de su comprensión religiosa, ella consideraba como opuesto a título de fe es, bien entendida, la siguiente: ni lo positivo contra lo cual ella libra el combate permanece como religión, ni ella misma, victoriosa, permanece como razón, y el retoño que planea triunfante sobre esos cadáveres como el niño común de la paz que los une, posee tan poco de razón como de verdadera fe[139].

136. *Foi et savoir*, p. 91 [1].

137. *Ibid.*, p. 205 [132].

138. Por *Aufklärung*, Hegel entiende la tradición de pensamiento abierta por Descartes y cumplida por Kant y sus sucesores inmediatos.

139. *Ibid.*, p. 91.

Es a partir de esta doble bastardía de la filosofía y la religión que toma sentido, *filosóficamente*, la expresión "Dios mismo ha muerto".

Con la *Aufklärung*, la filosofía "ha comprendido su negatividad misma"[140]. Es precisamente este acontecimiento *de la negación de sí de la filosofía*, correlativo con el acontecimiento de la negación de sí de Dios, que determina la transposición al interior de la filosofía de la antigua oposición entre fe y saber. ¿Qué significa, para la filosofía, esta comprensión de su propia negatividad, sino que la razón no solo se ha vuelto crítica respecto a la religión, sino que también respecto a sí misma? La filosofía crítica kantiana –tanto como las prolongaciones que constituyen para Hegel los pensamientos de Fichte y Jacobi– determina la razón como un tribunal que decreta el trazado de sus propios límites:

> Luego de la batalla, la razón (...) no pudo hacer más que echar una mirada sobre sí, alcanzar al conocimiento de sí y, al hacer eso, reconocer su nada, y a través de eso plantear lo mejor en sí misma (...) como un más allá en una creencia que le es exterior y superior, como ello se produjo en las filosofías de *Kant*, *Jacobi* y *Fichte*; así, la razón se hizo de nuevo la sirvienta de la fe[141].

El resultado es idéntico a aquel del pasado, y la partición razón/entendimiento se sustituye desde entonces a la antigua oposición. Esta última no está resuelta en la medida en que Dios se mantiene ininteligible: "según *Kant*, lo supra-sensible no puede ser conocido por la razón"[142].

### B) *La filosofía como "poesía del dolor" del protestantismo*

La razón solo conoce a Dios en cuanto incognoscible. Desde entonces, el sentimiento que "Dios mismo ha muerto" toma

140. p. 92.

141. *Ibíd.*

142. *Ibíd.*

### C) *El "vacío" de la filosofía*

En el momento mismo en que la subjetividad se afirma como suelo de la certeza, en que ella gana autonomía y libertad, ella se aliena. El "Yo=Yo" se encuentra desprovisto de su propio contenido. La alusión, en la *Enciclopedia*, a estas "nuevas seguridades según las cuales el hombre no podría conocer a Dios"[148], puede ahora ser captada en toda su fuerza. En 1827 y 1830, la conclusión es la misma que en 1802: la filosofía crítica que desciende de la *Aufklärung* plantea su negatividad en sí misma bajo la forma, captada no especulativamente, de un *vacío*.

Es preciso afirmar entonces que la trasposición en la filosofía de la antigua oposición entre fe y saber es solidaria del *cumplimiento del sentido de la kenosis*. Esta pasa de ser un *acto divino* a convertirse en un *proceso filosófico*. La verdad de la kenosis está cumplida filosóficamente por la *desposesión de sí* de la subjetividad que se sustrae a límites infranqueables. Existe una relación esencial, indisoluble, entre la kenosis divina y la vacuidad trascendental. Trabajando desde un vacío a otro, Hegel pone al día la *esencia kenótica de la subjetividad moderna*.

## III. La unidad de la alienación divina y de la alienación del sujeto moderno

### A) *La representación*

La articulación de ambas significaciones –religiosa y filosófica– de la Muerte de Dios revela que la kenosis divina, por una parte, y la kenosis del sujeto trascendental, por otra, *se dan forma mutuamente*. En efecto, el sacrificio de Dios encuentra su expresión conceptual acabada en las categorías filosóficas de la *Aufklärung*; en cambio, la filosofía moderna solo debe su

148. *Philosophie de l'esprit*, Nota del § 564, p. 354.

*tema* [*sujet*] al acontecimiento del sacrificio divino. La puesta al día de esta solidaridad estructural entre el contenido especulativo de la Religión revelada y las categorías filosóficas aparentemente sustraídas a dicho contenido, constituye uno de los aspectos más originales y más difíciles del pensamiento de Hegel.

Un mismo proceso trabaja las dos instancias del movimiento kenótico y así permite su formación recíproca: el proceso de la *representación* (*Vorstellung*). La representación se define como dinámica, a la vez de una exteriorización (*Ent-Äußerung*) y de una interiorización (*Erinnerung*) del contenido del pensamiento[149]. Por un lado, así como lo declara Bernard Bourgeois, "la *representación* es (...) la posición como suya, por la inteligencia, del contenido de la intuición"; por el otro, "la representación, en sí misma, siempre se vive como representación de Otro"[150].

La *Vorstellung abraza en su economía el movimiento de la kenosis*: extra-posición del pensamiento puro en el dato empírico· retorno a sí del pensamiento alienado[151]. La representación es el proceso por el cual la subjetividad individual repite el movimiento de alienación divina. En cuanto que ella extra-pone su objeto y se aliena así en él, la representación es la *prueba kenótica del pensamiento*. Su juego contrastado y dual, su dilema incesante entre el adentro y el afuera, la condena a una dolorosa oscilación. El proceso representativo traduce el *sacrificio de sí* del pensamiento.

Si la subjetividad retoma en ella misma el movimiento kenótico, lo hace porque la representación es un *movimiento efectivamente inscrito en el ser de Dios* y no una proyección azarosa de la conciencia. En las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Hegel escribe:

---

149. Como lo muestra el § 451 de la *Philosophie de l'esprit*, p. 246.

150. "Présentation" de la traducción de la *Philosophie de l'esprit, op. cit.*, p. 68, 69.

151. *Ibid.*, p. 68, 69. Este retorno corresponde, en el desarrollo de la Psicología especulativa, al pasaje de la representación al pensamiento especulativo, pasaje que "se desarrolla en tres momentos: *relación en y consigo, imaginación* y *memoria* (*Gedächtnis*)".

> Dios no es solo ser en sí; él es también esencialmente ser para sí, el espíritu absoluto que no solo es la esencia que se mantiene en el pensamiento sino que también es la esencia que aparece y se da la objetividad (*Gegenständlichkeit*). Desde entonces, si en una filosofía de la religión, consideramos la Idea de Dios, no tenemos a Dios como puro pensamiento, sino como el modo de su representación ante nosotros. Él se representa y se plantea a sí mismo ante sí (*er stellt sich nur vor und stellt sich selber vor sich*); es la parte de ser-ahí (*Dasein*) de lo absoluto[152].

El resultado de estas líneas es que la conciencia solo se representa a Dios porque *Dios se re-presenta a sí mismo*; ella solo se mantiene lejos de sí porque Dios se mantiene lejos de Dios.

¿Por qué insistir en el hecho de que el proceso de la representación sella la identidad de la kenosis divina y la kenosis del sujeto trascendental? La razón de ello es clara. Sin esta explicación, no se puede entender por qué la representación da su forma (de las "esferas separadas") al contenido religioso. Sea cual sea la manera en que los teólogos y los filósofos interpretan la representación en Hegel, ellos parecen eludir la cuestión de su origen y de su necesidad, es decir, el hecho de que ella traduce primero, en el plano del pensamiento individual, un *proceso inherente a Dios mismo*.

Con mucha frecuencia, la representación es entendida como un procedimiento figurativo propio de la conciencia. Desde entonces, el hecho de que la conciencia plantee a Dios como un más allá y una distancia inalcanzables provendría del hecho de que la conciencia *figura* a Dios sin que *Dios esté ahí para nada*[153].

---

152. *Leçons sur la philosophie de la religion*, I, trad. modificada, p. 34, 35 [31, 32].

153. Paul Ricoeur interpreta precisamente la representación hegeliana como pensamiento figurativo: (...) "El término [*Vorstellung*] (...) adquiere sentido en la pareja de opuestos *Vorstellung* y *Begriff* [representación y concepto]. (...) Es por eso que habría que traducirlo no por 'representación', sino por 'pensamiento figurativo'. El término 'representación' solo es aceptable en cuanto subraya la extensión de la *Vorstellung* en su uso hegeliano, que no solo cubre los relatos y los símbolos –las 'imágenes', si se quiere, sino también las expresiones

¿Cuáles son las razones por las cuales parece imposible asimilar la representación en Hegel al simple "pensamiento figurativo"? En primer lugar, porque lo imaginario, simbólico o mítico, no constituye para Hegel más que un momento, entre las más indeterminadas y las más inmediatamente naturales, de la representación. Entonces es ilegítimo –so pena de mantenerse en el proceso propio de la "religión estética"– pensar que la distancia originaria con Dios, en la cual la conciencia religiosa se constituye en representación, viene de los que la conciencia pone en imágenes. Además, para Hegel, la representación *no es una forma de la conciencia*. La exposición del proceso representativo en la *Enciclopedia* no pertenece a la *Fenomenología del espíritu*, sino a la *Psicología*. Es decir que la representación ya no es una facultad, sino un *acto* psicológico que se define precisamente como juego conjugado de una interiorización y una exteriorización. La representación no es entonces para Hegel un proceso figurativo, sino un acto de *puesta en forma* del contenido especulativo[154].

## B) *Hacia la plasticidad de Dios*

¿Cómo comprender, en última instancia, esta puesta en forma *no figurada*? La exposición detallada de la "Religión revelada" en la *Enciclopedia* permitió ver que la representación era un

---

elaboradas y en un sentido conceptualizadas como la Trinidad, la Creación, la Caída, la Encarnación, la Salvación, etc.; en resumen, no solo el discurso religioso sino también el discurso teológico. La tesis de Hegel es precisamente que, por racionalizado que pueda estar este discurso, todavía no es *conceptual*, en el sentido fuerte del término, sino que todavía es *figurativo* (...)". "Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion", *Leçtures 3. Aux frontières de la philosophie, op. cit.*, p. 41-62; p. 41.
Encontramos el mismo análisis en Gaston Fessard, que asimila representación y simbolismo, y que reprocha a Hegel "atribuir al signo formal una superioridad unilateral sobre el símbolo, a falta de precisar la relación de estos dos términos y de distinguir los valores múltiples y opuestos del segundo". Agrega: "ese es, en mi opinión, el origen de la tiranía del Concepto". *Hegel, le christianisme et l'histoire*, textos reunidos por Michel Sales, París, P.U.F., 1990, p. 60.

154. Sobre la definición hegeliana de la representación como "forma (*Form*)", véase en particular *Philosophie de l'esprit*, Nota del § 573, p. 361 sgs.

proceso de *puesta en forma temporal*[155]. Desde entonces, si la representación mantiene una relación con la imagen, no se puede tratar de la imagen empírica, sino de la imagen pura entendida como esquema, así como aparecerá más claramente en el capítulo siguiente.

Insistir en el hecho de que el proceso representativo no es solo un movimiento del espíritu individual, sino también y en primer lugar un movimiento de Dios, permite pensar la alienación divina no como experiencia de un incumplimiento, sino como manifestación de una *temporalización*. El movimiento intra-trinitario no se rige, para Hegel, por la dinámica de una insatisfacción originaria que requiere colmarse a sí mismo, sino con la aparición de un *nuevo rostro ontológico del tiempo*. Al alienarse, Dios revela a los hombres un *modo de ser del tiempo* al que, retrospectivamente, los filósofos de la *Aufklärung*, y sobre todo la filosofía kantiana, *dan su forma conceptual*.

El concepto de *Entäußerung* no aparece en los análisis hegelianos del pensamiento griego. La conciencia griega no plantea a Dios como un más allá inalcanzable ni concibe su relación con él en el modo de la escisión entre dos "costados". De la misma manera, un dios griego que se pone a distancia de sí mismo y que se "presenta ante sí" es una cosa inconcebible. El concepto de *alienación* pertenece resueltamente a la época moderna y la temporalidad que lo acompaña es aquella del *sujeto fenoménico finito*. Para Hegel, la kenosis divina y la kenosis filosófica son eminentemente solidarias en la estricta medida en que se dan mutuamente su tiempo.

Desde entonces, la negatividad en Dios no puede interpretarse como "pasividad", salvo para entender esta pasividad todavía como la *pasividad misma del tiempo*. Pero en la medida en que el tiempo es también donador de forma, la *plasticidad* se impone como su nombre más justo. En este nombre, es el porvenir de Dios –Dios como "ver(se) venir"– lo que está en juego.

155. Véase lo que ha sido desarrollado más arriba a propósito del § 565.

# CAPÍTULO IV

# LA PLASTICIDAD DIVINA O EL *GIRO* DE LOS ACONTECIMIENTOS

El tiempo no es lo que es. Él *gira*, su concepto es susceptible de revoluciones. La negatividad es su bisagra (*Wendungspunkt*).

El cristianismo cumple el gran *vuelco* del tiempo: "Este nuevo principio es el gozne (*die Angel*), alrededor del cual gira la historia del mundo"[156]. El cristianismo no es un movimiento entre otros sino el pivote que los pone a todos en movimiento, como da testimonio la distinción *ante natum, post natum*. "La historia culmina *ahí* (*bis hierher*) y parte de *ahí* (*von daher geht*)"[157].

La Religión revelada permite el acabamiento de la órbita especulativa y cierra "la gran jornada del espíritu" que recorre la historia universal de este a oeste, porque "Europa es verdaderamente el término, y Asia el comienzo de esta historia"[158].

"Cuando el tiempo se cumplió, Dios envió a su Hijo (Gálatas, 4, 4)"[159]. La bisagra de los tiempos es también su plenitud. Es el momento en que el hombre, como autoconciencia, se eleva hasta el Dios trinitario. "La identidad del sujeto y de

156. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. modificada, p. 247 [386].

157. *Ibid.*

158. *Ibid.*, p. 82.

159. *Ibid.*, p. 247.

Dios aparece en el mundo *cuando el tiempo se cumplió* (*als die Zeit erfüllt war*), la conciencia de esta identidad, es el conocimiento de Dios en su verdad"[160].

Cristo aparece en la *encrucijada* religiosa que es Israel. Su sobrevenida cruza ahí las dimensiones orientales y occidentales del espíritu, y los dos antagonismos (infinidad de la abstracción divina oriental y finitud occidental absolutizada en el mundo romano) se reconcilian en el presente.

El hecho mismo de la Muerte de Cristo es en sí un *giro*: "con la Muerte de Cristo comienza la conversión (*Umkehrung*) de la conciencia. (...) [Ella] es el punto central (*Mittelpunkt*) alrededor del cual todo gira (*um den es sich dreht*) (...)"[161].

La reducción de la esencia de Dios a la forma de la proposición especulativa –Dios se auto-determina y el Hijo aparece como predicado de la sustancia paterna– es, a ojos de los teólogos estudiados en nuestro segundo capítulo, ruinosa de trascendencia. Dicha condena se ciega en la *dimensión temporal* de esta auto-determinación, manifestada por el vocabulario del *giro* y de la *revolución* que Hegel utiliza constantemente en su pensamiento de la religión revelada. Precisamente, al hablar de una "plasticidad" de Dios, el análisis presente intenta insistir en el *tiempo* del cristianismo. Con este último, una *nueva* concepción de la auto-determinación ve la luz. Esta nueva modalidad de donación y de la recepción de forma encuentra en la *alienación* (*Entäußerung*) su concepto fundador: la subjetividad se determina al ponerse a distancia de sí misma, deviniendo así otra de sí; su forma es la *representación* (*Vorstellung*); la hipotiposis –o traducción sensible de lo espiritual– que pone en marcha es la *Encarnación*.

160. *Ibid.*, p. 250 [391].

161. *Leçons sur la philosophie de la religion*, III, trad. modificada, p. 162 [169, 170].

# I. ¿Qué es la plasticidad divina?

## A) *Legitimidad del concepto*

A primera vista, evocar la "plasticidad" del Dios revelado puede parecer sorprendente, incluso ilegítimo. ¿Cómo justificar la utilización de este concepto en un contexto en el que no hay *a priori* por hacer?

En efecto, Hegel afirma claramente que Cristo, por el carácter excepcional de su subjetividad, no puede ni debe ser considerado como una "individualidad plástica" del tipo de las "individualidades sustanciales" griegas. Por ejemplo, él no podría identificarse con Sócrates. A la pluralidad de ejemplos griegos se opone el Ejemplo absoluto:

> Si solo se considera [a Cristo] según la relación de sus talentos, de su carácter o de su moralidad, como maestro, etc., se pone sobre la misma línea que Sócrates y otros, aunque se sitúe más elevada su moral. (...) Si Cristo solo debe ser un individuo excelente, incluso sin pecado y solo eso, se niega la representación de la idea especulativa, de la verdad absoluta[162].

La gran revolución que el tiempo cumple sobre sí mismo con el cristianismo inaugura paradójicamente el tiempo del no-retorno. El tiempo que hace *girar* la historia es el tiempo que no gira, el tiempo lineal radicalmente distinto del tiempo ordenado según la teleología. La razón esencial de ello es que la Encarnación no tiene lugar más que *una vez*, en un *individuo único*. Dios

> se manifiesta para otros [hombres] como un hombre individual, exclusivo (...), como un hombre que excluye a todos los otros (*ein ausschließender Mensch*)[163].

162. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 251.

163. *Ibid.*, trad. modificada, [142]. Hegel insiste en muchas ocasiones en la necesidad de distinguir esta Encarnación de las múltiples encarnaciones del Brahma, y de medir la distancia absoluta que separa la religión revelada de todas

La unidad de la naturaleza divina y humana solo puede manifestarse en una singularidad:

> Esta encarnación de Dios se efectuó en un tiempo particular y en un individuo. Al ser un fenómeno (*Erscheinung*), ella pasa y deviene historia (*wird zur vergangenen Geschichte*). Esta aparición sensible debe desaparecer y elevarse a la representación. (...) Esta intuición solo está dada en un individuo; ella no constituye una herencia y no es susceptible de renovarse[164].

Cristo es entonces la figura del acontecimiento puro. Lo otro del hábito.

En esta medida, su representación artística no puede corresponder con el ideal clásico. Para la "representación de la Idea absoluta", "la belleza antigua de las formas no puede ser (...) de ningún auxilio", enuncia Hegel en la *Estética*[165]. El repliegue de la interioridad sobre sí misma, que marca el nacimiento del mundo moderno, la concentración en sí de la individualidad desgarrada, atomizada y extraña a su mundo, exigen otra forma de arte distinta que la escultura. La "individualidad plástica" deja ver una traducción recíproca del exterior en interior, una serenidad nacida del acuerdo del individuo con las condiciones objetivas del mundo. Ahora bien, en el mundo romano, el desacuerdo y la ruptura con un mundo que se ha vuelto inefectivo a fuerza de brutalidad, engendran la concepción moderna de una individualidad que

---

las formas de panteísmo que se encuentran analizadas en particular en la Nota del § 573 de la *Philosophie de l'esprit*, p. 366: "(...) esta unidad de Dios, y, en verdad, del Dios espiritual", escribe Hegel a propósito de las religiones de la India, "es tan poco concreta en sí misma, y por así decir tan desprovista de forma, que la religión india es el inmenso embrollo que consiste en que ella es tanto como el más insensato de los politeísmos". Las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* muestran en qué medida la Encarnación cristiana se diferencia igualmente de la subjetividad solitaria del Uno que opera en el judaísmo tanto como de la bella individualidad del ideal griego.

164. *Leçons sur la philosophie de la religion*, trad. modificada, p. 160, 161 [168].

165. *Esthétique*, III, p. 245.

encuentra su libertad solo en sí misma, en la sola fuerza del pensamiento y el infinito valor del yo.

Según Hegel, la escultura no puede dar cuenta de esta discordancia. La Grecia clásica ofrece a la mirada la armonía serena de la libre individualidad en su ser-ahí adecuado, y el arte griego permanece extraño a los desgarros del corazón. Ahora bien, el Dios cristiano no solo es un individuo dotado de *forma* humana, sino un hombre *efectivo*, expuesto a todas las vicisitudes de la existencia.

Solo la *pintura*, en cuanto inaugura la era del "arte romántico", puede dar su rostro a dicho individuo:

> Eso que llamamos belleza ideal, al hablar de la escultura, no podemos exigirlo en el mismo grado a la pintura, ni asignársela como fin principal, porque lo que forma su centro es la interioridad del alma y su subjetividad viviente[166].

La pintura tiene relación con la subjetividad interna y con la interioridad *particularizada*.

> [ella] no encierra a la individualidad en su expresión ideal, [sino que] desarrolla toda la variedad de lo que hay de accidental y de contingente en la particularidad, pese a que en lugar de los ideales plásticos de los hombres y los dioses, nos presenta personas particulares (...)[167].

No se trata entonces de los ideales divinos, o de los dioses ideales, sino de los "ideales humanos tal como existen en realidad" que son los sujetos de la pintura[168]. Las "individualida-

166. *Ibid.*, p. 288, 289.

167. *Ibid.*, p. 288.

168. Esos son los individuos creados por Miguel Ángel, Rafael y Leonardo da Vinci. Todos los intentos de representación de Cristo, a la manera del ideal clásico son ilegítimos y decepcionantes, como da testimonio la reacción de Hegel frente a los cuadros de Van Eyck. Este, en efecto, "realizó la perfección" en un cuadro de Dios Padre "que se encuentra sobre el altar de la catedral de Gante; es una obra que sostiene la comparación con el Júpiter Olímpico; pero sea cual

des plásticas" griegas deben su principio al politeísmo. Que los hombres puedan encarnar lo divino dándole a su unidad psico-física la forma a la vez libre, universal y singular del ideal, solo es posible gracias a que hay muchos dioses y a que esta pluralidad no conoce límite estricto.

B) *El arte plástico al auxilio de la plasticidad*
*El devenir esencial del accidente*

¿Cómo mantener en estas condiciones la pertinencia del concepto de plasticidad para caracterizar la subjetividad exclusiva y singular del Dios revelado? Hay que recordar el uso radical del concepto de plasticidad arriesgado en este trabajo no se limita a la caracterización de un tipo de individualidad, sino que permite pensar la manera en la que la sustancia-sujeto se temporaliza a sí misma, es decir, se auto-diferencia en su concepto. Ahora bien, este uso, lejos de invalidar el empleo del concepto de plasticidad en el análisis de la época moderna, más bien lo justifica. Precisamente porque la sustancia-sujeto es plástica –porque ella se da, y por ello recibe, su propia forma– que es posible constatar la *evolución misma del concepto de plasticidad.*

Este concepto está puesto en marcha, de modo distinto al periodo griego, *pero con tanta fuerza,* como en el periodo moderno. Continúa designando el proceso mediante el cual la sustancia-sujeto –Dios mismo– se "ve venir".

La *Estética,* que a primera vista parece impedir el uso del concepto de plasticidad para caracterizar al ideal romántico, en realidad lo confirma. En efecto, ella contiene plenamente los elementos fundamentales que dan a la fórmula "ver venir" su sentido casi literal:

---

sea la expresión de calma eterna, de grandeza, de poder, de dignidad, etc., de esta obra, (...) ella nos deja insatisfechos. Porque lo que es representado como Dios Padre, bajo los rasgos de un individuo humano, no es otra cosa que Cristo su Hijo. Es en él que lo individual y lo humano toman un carácter divino, de modo tal que se nos aparece, no como una figura impasible, engendrada por la imaginación, a la manera de los dioses griegos, sino como la revelación esencial, de una importancia y una significación infinitas". *Esthétique,* III, p. 243.

> [La] interioridad [de los dioses griegos] no trasparece como tal y no conoce este estado de concentración espiritual que el ojo es capaz de revelar. Esta luz del alma, en lugar de emanar de las estatuas, pertenece al espectador cuya alma no se encuentra en presencia de un alma, ni el ojo en presencia de un ojo. Pero el Dios del arte romántico es un Dios que ve, que se sabe Dios y que posee una subjetividad interna, un Dios cuya interioridad se abre y se revela a aquella de los creyentes[169].

El Dios cristiano aparece en Hegel como una *instancia especular*. Es también el *nacimiento de la mirada*, del ojo que *reflexiona*. La fórmula "ver venir", ¿no conviene aquí perfectamente para designar el auto-movimiento de la hipotiposis divina, que consiste en que Dios comparece ante su propia mirada, sitúa entre él y él la distancia de una especulación, que así abre en perspectiva su presencia consigo?

Según Hegel, el principio especulativo del cristianismo consiste en la *necesidad*, para Dios, *de verse un momento*. Esta última expresión se entiende en muchos sentidos. Dios se ve un momento: este momento es único, no tiene lugar más que una vez y adquiere con ello su valor de ejemplo absoluto. Dios se ejemplifica él mismo y compromete a los hombres a imitar este irrepetible mismo. Dios se ve un *momento*. Se ve un momento encarnándose, y momento juega aquí el rol de un adverbio de tiempo (que responde a la pregunta "¿pendiente cuánto tiempo?"), Dios "se compromete (*versetzt*) en la temporalidad", para retomar los términos de la *Enciclopedia*, y comparece así temporalmente ante sí mismo. También se ve como momento, y momento no es otra cosa que una aposición a "se" (aposición especular en la medida en que Dios "se" ve –su reflexivo– como momento). Él se ve finalmente como momento en el sentido en que momento es su atributo (él se ve momento). Por último, el momento (*Augenblick*, sentido temporal) de la Encarnación es un *momento* (*Moment*, sentido lógico) necesario del desarrollo de la Idea absoluta. La aper-

169. *Ibid.*, II, p. 263, 264.

tura del juego especular de Dios en Dios se rige por el proceso de *momentaneización* plural de su esencia.

Desde entonces, Dios y el hombre, reunidos en esta aventura que hace girar a la historia y separa al mundo de sí mismo en el tiempo de un pestañeo, están unidos en un destino común: *se ven pasar*.

¿Cuál es la traducción lógica de esta estructura especular? La distancia abierta en la presencia consigo de Dios se comprende a partir del movimiento de la sustancia-sujeto, donde Dios se niega en cuanto potencia sustancial inmediata, se plantea como otro de sí en la Encarnación y deviene con ello sujeto, antes de que esta singularidad misma retorne hacia la sustancia absoluta.

Si la concepción *griega* de "la actividad-de-la-forma (*Formtätigkeit*)" implica pensar la auto-determinación a partir del *devenir esencial del accidente* –hecho sensible por las "individualidades ejemplares"–, parece que el concepto moderno de plasticidad es solidario de un pensamiento de la auto-determinación como *devenir accidental de la esencia* –devenir que constituye el sentido profundo de la Encarnación. La kenosis es este movimiento por el cual, al plantearse fuera de sí mismo, al alienarse, Dios cumple su esencia y deviene así el predicado, el accidente. Lo que caracteriza la acepción moderna de la subjetividad es la relación que el sujeto mantiene consigo por la mediación de su *otro*.

## II. El tiempo revelado

### A) *El "curso de la vida"*

La aparición especulativa de dicha relación es tributaria de una determinación original de la temporalidad que denominaremos como *tiempo delante de sí*. Esta definición preside a la mutación de sentido de los conceptos de *finitud, fenómeno* y *mundo*.

Hegel distingue la Religión revelada de las figuras anteriores de la religión en que ella provoca, como hemos visto, la intuición de la *necesidad del devenir*, devenir por el cual la sustancia se eleva a la forma de la autoconciencia. Esta necesidad no podría ser producida, ella no puede más que "ofrecerse" a la intuición[170]:

> El Sí mismo del espíritu que es ahí tiene (...) la forma de la completa inmediatez; no es planteado ni como entidad pensante o representada, ni como entidad producida, así como es el caso para el Sí mismo inmediato, en parte en la religión natural, en parte en la religión del arte; pero este Dios deviene inmediatamente como Sí mismo, como un hombre singular efectivo dado a la intuición sensible (...)[171].

El devenir hombre de la esencia divina es "el contenido simple de la religión absoluta" hacia el cual tendían las figuras anteriores de la religión sin poder producirla como contenido. Le faltaba el carácter manifiesto de esta esencia, o sea ... el *tiempo* de la Revelación: ¿es otro nombre para la "necesidad intuída"? *Al revelarse, Dios revela una nueva modalidad del devenir*. Una *temporalidad original*, irreductible en su concepto a cualquier otra, se despliega con la Encarnación.

En las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Hegel habla del "curso de la vida de la esencia divina"[172]. No es raro que los comentaristas traduzcan *Lebensverlauf* por *curriculum vitae*. Ahora bien, el tiempo que aparece con el *curriculum vitae* es precisamente aquel que el sujeto *pone delante de sí* (*vor-stellt*).

Que Cristo, como se dice en la *Enciclopedia*, "se comprometa en la temporalidad" no significa que entre en una temporalidad ya dada. Dios *funda el concepto de la temporalidad en la que se compromete*. Él la *crea* efectivamente. Sin esta dimensión

170. Esta es una de las significaciones esenciales de la kenosis de la Encarnación en Hegel.

171. *Phénoménologie de l'esprit*, 2, p. 265, 266 [494].

172. *Leçons sur la philosophie de la religion*, III, p. 151 [157].

del tiempo que lo acompaña, la Revelación no sería una revelación. Sin ella, sería imposible distinguir la vida de Cristo de cualquiera otra individualidad ejemplar. Al morir, Cristo revela a Occidente *una nueva relación del espíritu con la finitud*, aquella en la que la muerte aparece como *término*, término de una serie de momentos que se encadenan linealmente unos a otros[173].

## B) *La finitud*

Hegel insiste en muchas ocasiones en la relación fundamental que el pensamiento representativo mantiene con el *término*, esta negación inherente al ser-ahí. En la *Ciencia de la lógica*, el filósofo distingue entre el "límite (*Grenze*)" y el "término (*Schranke*)":

> El límite que es ahí en general no es un término. Para que sea término, es preciso al mismo tiempo que el ser-ahí lo *sobrepase*. Le es preciso relacionarse *consigo como con un no-ente*[174].

El término pone en relación lo que termina con lo otro que termina. Lo que está terminado es finito, pero en cuanto que el término es por naturaleza lo otro de sí mismo, ella es "al mismo tiempo el acto de transgredir [la finitud], la infinidad"[175]. El término nace de una articulación entre lo mismo y lo otro, articulación que el pensamiento representativo no capta como tal sino que más bien comprende como separación de dos instancias extrañas: finitud e infinidad, sensible y supra-sensible, tiempo y eternidad, etc. Al no concebir que la negación del ser sea inherente al ser mismo, la representación

173. La Muerte de Cristo, como muerte de su "primera existencia" es "el término suprema, la finitización". *Ibid.*

174. *Doctrine de l'être*, p. 108.

175. *Ibid.*, p. 110. Conviene observar la inversión que aquí Hegel hace sufrir al uso kantiano de los conceptos de término y de límite. A la inversa del término, el límite, para Kant, es dinámico en tanto permite a los dos bordes que separa poder entrar en relación uno con otro (cf. la expresión "límites de la razón").

piensa la negación como lo que sobreviene al ser desde afuera, como lo que le *sucede* y, en este sentido, se encuentra ante él. Es por esta razón que, en la *Ciencia de la lógica*, Hegel religa el análisis del límite con aquel del deber-ser. El deber-ser resulta de esta operación del pensamiento que consiste en disociar la simultaneidad del ser y el no-ser disponiéndolos con la sucesividad: primero el ser, luego el no-ser, "y así al infinito".

La Revelación cristiana destina al pensamiento a hacer la experiencia de un tiempo que se promete, del porvenir como pro-tensión. La representación es el resultado de esta experiencia. Que la significación especulativa del cristianismo exceda este tiempo *limitado* y la metafísica de la subjetividad que se desprende de él, eso es lo que no puede ser percibido luego de *cierto tiempo*, una vez llegado al extremo de la kenosis. Solo a la filosofía especulativa le toca pensar la verdad de esta experiencia en tiempo limitado, sin la que no habría podido ver el día.

Esta prueba del tiempo consiste en que la negatividad absoluta de la alienación divina se expone en la negación finita. El *curriculum vitae* divino aparece entonces como la articulación de dos mundos, sensible y supra-sensible, finito e infinito. Cristo es una *hipotiposis viviente*:

> Lo que hace que [el] contenido absoluto se manifieste (en cierto sentido gracias a una exposición alegórica o simbólica del contenido), es esta intuición, la historia de este individuo, su curso en las formas de la finitud, la historia del espíritu gracias a este *término intermedio* [subrayamos] que es la existencia exterior humana y común[176].

Este pasaje pone a la luz el *poder esquematizador de la subjetividad divina*. La vida de Cristo hace sensible la unidad de lo sensible y lo supra-sensible, la homogeneidad de las dos instancias a primera vista heterogéneas. La *Entäußerung*, alienación divina, es la *hipotiposis de los tiempos modernos*, la

176. *Leçons sur la philosophie de la religion*, III, p. 151.

traducción sensible tal como ella es concebida por la época que tiene el tiempo delante de sí.

### C) *El fenómeno y el mundo*

De la aparición de esta temporalidad específica resulta una comprensión nueva del concepto de *fenómeno*. Si la aparición sensible de Cristo "no es una herencia y no es susceptible de renovarse", es en la medida en que "el fenómeno sensible es por naturaleza momentáneo"[177]. La presencia sensible se concibe a partir de entonces como ser-ahí secuencial, articulación de instantes sucesivos en el seno de un continuum lineal. El concepto hegeliano de "conexión (*Zusammenhang*)", que implica cierta comprensión de la *sucesión*, es la *sucesión dialéctica* del συμβαίνειν griego, en su doble sentido: "seguir lógicamente" y "ocurrir".

El juego del aparecer y el desaparecer ya no se rige en adelante por el movimiento teleológico del acto y la potencia, sino por aquel del encadenamiento lineal de secuencias de la presencia. Todo ocurre como si, en el modo del aparecer regulado por las diferencias de intensidad de las frecuencias luminosas, se sustituye la corriente alternativa de lo diverso sensible.

"Manifestarse", escribe Hegel en las *Lecciones*, "es ser-para-otra-cosa"[178]. El fenómeno, concebido como *momento*, es siempre la manifestación de *otro* que sí mismo. Esta relación con la alteridad es doble. El fenómeno, como ahora que pasa, implica la relación con el nuevo ahora, con el otro instante. En cuanto muestra al otro, el fenómeno es lo inmediato que es al mismo tiempo mediador: hace señas hacia el mundo supra-sensible como hacia su verdad, la verdad en que es asumido. El fenómeno es entonces la relación con el otro en el doble sentido del otro momento y el otro mundo. Esta doble

177. *Ibid.*, p. 161.

178. *Ibid.*, p. 135.

significación resulta de la definición del aparecer fenoménico como movimiento conjunto de *surgimiento* y *desaparición*.

Hegel funda, en la *Fenomenología del espíritu*, una significación del concepto de "dialéctica" que nadie había utilizado antes de él, ello, precisamente, que significa lisa y llanamente surgir y desaparecer. En su obra titulada *La genèse de la dialectique hegelienne*, Manfred Baum pone a la luz esta iniciativa:

> Cuando Hegel habla de 'dialéctica de la certeza sensible', (...) entiende la dialéctica como movimiento en el seno del cual una determinación se establece (*Zustandekommt*), y luego se disipa de nuevo (*wieder vergeht*), (...) y nadie antes de él había puesto en relación esta significación con la palabra 'dialéctica'[179].

El concepto de "mundo", tal como aparece en el § 568 de la *Enciclopedia*, es solidario de esta significación dialéctica del fenómeno. Para entenderlo, es necesario referirse a la exposición de la categoría de "existencia" en la *Ciencia de la lógica* de la *Enciclopedia*:

> La existencia es la unidad inmediata de la reflexión-en-sí y de la reflexión-en-otra-cosa. Ella es, por consiguiente, la multitud indeterminada de realidades existentes, en cuanto realidades reflexionadas-en-sí, que al mismo tiempo e igualmente aparecen-en-otra-cosa, son *relativas* y forman un *mundo* de dependencia recíproca [hace] de una conexión infinita de fundamentos y realidades fundadas[180].

El mundo fenoménico aparece como el conjunto de relaciones recíprocas que mantienen entre ellas las determinaciones existentes. Aquí no hay ninguna unidad sustancial semejante al "mundo griego", sino una "conexión" (*Zusammenhang*) de particularidades atomizadas. Así se encuentra expuesta la

179. Traducimos de la obra titulada *Die Enstehung der hegelschen Dialektik* (*La Genèse de la dialectique hegelienne*), Bouvier Verlag, Bonn, 1986, p. 4.

180. *Science de la logique (E)*, § 123, p. 381 [131].

forma lógica de lo que, en el plano histórico, corresponde al mundo romano en el que aparece Cristo.

El mundo es un momento necesario del *aparecer* de la esencia[181]. Está hecho de existentes y de fenómenos que son inmediatamente negados, que portan su negación en sí mismos cuando han terminado. La estructura del mundo que despliega y repliega esta negatividad, en cuanto sucesión secuencial de lo que aparece y lo que desaparece, es la *forma del tiempo*. Es a partir de esta forma y esta estructura que es posible comprender la afirmación hegeliana según la cual el pensamiento representativo da a los momentos del contenido especulativo la forma de una "conexión del *advenir* que sigue *determinaciones-de-la-reflexión finitas*"[182].

## III. Conclusión: el diálogo especulativo de la teología y la filosofía

Los conceptos que estructuran para Hegel el análisis de la Religión revelada: finitud, fenómeno, mundo, no pertenecen al vocabulario de la teología, sino al de la filosofía. La unidad indisoluble del vocabulario cristológico y de la terminología crítica, siempre impactante en Hegel, aclara los partidarios extremos y opuestos del concepto moderno de subjetividad, llevándolos el uno al otro: emergencia del cristianismo, emergencia de la "metafísica de la subjetividad".

Del acontecimiento de su origen al advenimiento de sus filosofemas, del dolor de Dios al vacío trascendental, el sujeto *toma su tiempo*. Extiende, alarga, desenrolla el continuum lineal del cual es, en cuanto "Yo", el punto fuente. Dios da a la subjetividad filosófica una forma temporal y la recibe, de vuelta, de la filosofía misma como el eco doloroso y prolongado de su kenosis.

181. Es así que la categoría de la existencia se desarrolla "en una totalidad y un mundo de la aparición, de la finitud reflexionada", *Ibid.*, § 132, p. 386.

182. *Philosophie de l'esprit*, § 565, p. 355, 356.

# CONCLUSIÓN

Gabriel F. Pereira

## I. Dios y la imaginación trascendental

El tiempo de la Revelación es un tiempo *específico*, al cual el pensamiento kantiano da, según Hegel, su expresión conceptual acabada. Hegel caracteriza la subjetividad divina como poder esquematizador, al retomar por su cuenta la problemática kantiana de la *imaginación trascendental*.

Feuerbach no es equivoco en eso, al afirmar, en *La Esencia del cristianismo*, que Cristo es "la unidad del sentimiento y la imaginación"[183], y concluye:

> Solo Cristo es la *personalidad plástica* (*die plastische Persönlichkeit ist nur Christus*). A la personalidad pertenece la *figura* (*Gestalt*). La figura es la realidad efectiva de la personalidad. Solo Cristo es el Dios *personal* (*Christus allein ist der persönliche Gott*)[184].

183. *Das Wesen des Christenthums*, Frommann Verlag, Stuttgart, 1903, "Das Geheimnis des christlichen Christus oder des persönlichen Gottes" [177], *L'Essence du christianisme*, trad. Jean-Pierre Osier, París, Maspéro, 1968, cáp. XVI : "Le Mystère du Christ chrétien ou du Dieu personnel", p. 286.

184. *Ibid.*, p. 285 [178].

La interpretación hegeliana de la imaginación trascendental, que hace posible tales afirmaciones, constituye una dificultad notable de la filosofía especulativa. Es *con* y *contra* Kant que Hegel identifica, en *Fe y saber*, la imaginación trascendental con el *entendimiento intuitivo*, dicho de otro modo, con el entendimiento divino, identificación que Kant rechaza aun cuando la hace posible. Hegel saluda, en este texto, el elevado alcance especulativo del descubrimiento kantiano. Debemos

> inscribir como mérito de Kant (...) haber reconocido la Idea de la *a prioridad* auténtica (*die Idee warhafter Apriorität*) (...) en la forma de la imaginación trascendental, y haber con ello mismo planteado en el entendimiento el inicio de la Idea de la razón (*den Anfang der Idee der Vernunft*) (...)[185].

La imaginación es una "idea verdaderamente especulativa" en la medida en que Kant la piensa como originaria, y no como un "término medio que viene a introducir entre un sujeto absoluto existente y un mundo existente absoluto"[186]. Ella es, en sí misma, la síntesis de los opuestos: sujeto-objeto, *a priori-a posteriori*.

El problema es que el entendimiento, "unidad de una experiencia posible", y la razón, que "se relaciona con el entendimiento y con sus juicios", aparecen como dos instancias diferentes. Por este hecho, la razón no mantiene ninguna relación constitutiva con la experiencia, ni por consiguiente con el conocimiento *a posteriori*. Kant, al plantear el principio, retrocedió ante "la Idea más pura de un entendimiento que sería al mismo tiempo *a posteriori*, es decir, [ante] la idea del intermediario absoluto que formaría un entendimiento intuitivo (...)"[187]. Al subrayar la diferencia esencial de este entendimiento con el nuestro,

185. *Foi et savoir*, p 114 [28].

186. *Ibid.*, p. 108.

187. *Ibid.*, p. 115.

> Kant reconoce al mismo tiempo que estamos necesariamente impulsados hacia esta Idea. Y la Idea de un entendimiento originario e intuitivo no es en el fondo otra cosa (*ist durchaus nicht anders*) que la misma *Idea de la imaginación trascendental* que consideramos más arriba. En efecto, ella es actividad intuitiva, y al mismo tiempo su unidad interior no es otra cosa que la unidad del entendimiento mismo, la categoría sumergida en la extensión, que deviene ahora entendimiento y categoría, en la medida en que ella se separa de la extensión. La imaginación trascendental es entonces ella misma un entendimiento intuitivo (*anschauender Verstand*)[188].

La radicalidad del análisis hegeliano es chocante a primera vista. ¿Cómo no ver en ello un gesto violento de *ocultación del pensamiento kantiano de la finitud*? La asimilación de la imaginación trascendental al entendimiento intuitivo, ¿no es un grave contrasentido, fruto de una voluntad sistemática de invertir los opuestos en su contrario?

Es posible orientar esta interpretación de una manera diferente. Pensar a Dios como imaginación trascendental significa plantearlo como *instancia temporizadora*. Hegel nunca pone en cuestión –subraya más bien la importancia y el valor especulativo de dicha descubrimiento– la definición de la imaginación trascendental como potencia sintética originaria que hace posible *a priori* la relación del sujeto con el ente sensible que encuentra. Ahora bien, esta posibilidad de *ver por adelantado*, ¿no es ella precisamente lo que abre al sujeto el horizonte del porvenir puro? ¿La perspectiva misma del "ver venir"?

La imaginación, que permite "representarse una cosa incluso en su ausencia", según la célebre definición de Kant, conlleva una relación determinada del ser y el no-ser. El ente imaginado no está ni presente, ni ausente. La imaginación trascendental –la que supone la co-implicación del ser y el no-ser que preside a toda determinación de la presencia– es la

188. *Ibid.*, p. 121 [36].

modalidad específicamente moderna de la unidad originaria de los opuestos. El concepto de *ens imaginarium* proporciona al momento moderno de la plasticidad la categoría de *nada relativa* de la que es solidaria.

La imaginación trascendental es la instancia *a priori* que permite abrir la perspectiva pura *de* y *en* el orden del tiempo. Por este hecho, al pensar la identidad de Dios y la imaginación trascendental, Hegel inscribe el tiempo, y no falta a él, en Dios. La identificación de la subjetividad divina con el "ver venir" es el recurso del *porvenir de Dios*.

## II. La lectura heideggeriana de la *Aufhebung* del tiempo

Las conclusiones obtenidas en el curso de los análisis precedentes confieren a la "plasticidad divina" su significación efectiva según la triple articulación del concepto de plasticidad: proceso de la auto-determinación, traducción sensible de lo espiritual o hipotiposis, forma de relación de la conciencia con el contenido especulativo. En el momento moderno, el sujeto "se ve venir" como otro que sí, y este frente-a-frente toma la forma de una alienación (*Entäußerung*). Por otra parte, la modalidad moderna de la traducción sensible de lo espiritual es la Encarnación. Finalmente, la relación de la conciencia con el contenido especulativo reviste la forma de la representación.

El momento moderno de la plasticidad agotó su curso. El pensamiento llegó hasta el término del sacrificio de sí mismo[189], dando así a la kenosis divina su significado último.

189. Sacrificio que consiste, para la razón, en no poder reconocerse a sí misma en sus propias producciones: "La razón teórica (...) no eleva ninguna pretensión a una dignidad autónoma, ni a su auto-génesis del Hijo. Ella debe mantenerse librada a su propio vacío y a su indignidad, que son poder soportar en ese dualismo de una pura unidad de razón y una multiplicidad de entendimiento y de ser sin necesidad de medio y de conocimiento inmanente". *Ibid.*, p. 116.

En ese momento, el contenido especulativo puede "resucitar en la serenidad suprema y la libertad de su forma"[190]. La *Enciclopedia* define este momento del siguiente modo:

> Solo es en cuanto que la forma pura infinita, la manifestación de sí que está cerca de sí misma, se deshace de la unilateralidad de lo subjetivo (...) que ella es el pensamiento libre que tiene su determinación infinita al mismo tiempo como contenido absoluto (...)[191].

Este advenir del pensamiento libre es advenimiento del saber absoluto y, como tal, pasaje de "La Religión revelada" a "La Filosofía". Este último tiempo de la *Enciclopedia* corresponde al capítulo "El Saber absoluto" en la *Fenomenología del espíritu* y al capítulo "La Idea absoluta" en la *Ciencia de la lógica*.

Ahora conviene interrogar esta conclusión común. El saber absoluto, ¿marca el fin, en la doble acepción del término, de todo carácter acontecedero? ¿Debe ser interpretado como reducción de toda temporalidad y acontecimiento de la "parusía" del espíritu?

Estas preguntas nos acercan a un punto decisivo de nuestro análisis: la interpretación del célebre pasaje de la *Fenomenología del espíritu* en el capítulo "El Saber absoluto":

> (...) el espíritu se manifiesta necesariamente en el tiempo, y se manifiesta en el tiempo durante todo el tiempo en que no capta su concepto puro, es decir, en que no elimina el tiempo. El tiempo es el puro Sí mismo exterior, intuido, no captado por el Sí mismo, el concepto solo intuido; cuando este concepto se capta a sí mismo, supera su forma temporal, concibe la intuición y es intuición concebida y concipiente. El tiempo se manifiesta entonces como el destino y la necesidad

190. *Ibid.*, p. 207.

191. *Philosophie de l'esprit*, Nota del § 571, p. 359.

> del espíritu que todavía no ha culminado en el interior de sí mismo[192].

Los desarrollos precedentes nos impiden adherir sin reservas a la interpretación heideggeriana, ahora clásica, de este pasaje. Según dicha interpretación, la *Aufhebung* del tiempo constituye la captura del Sí mismo por parte de sí en su parusía, captura que implica la despedida dada a toda temporalidad y el advenimiento del presente indiferente del espíritu.

Por el contrario, el estudio del concepto moderno de la subjetividad permite afirmar que la *Aufhebung*, aquí, no es aquella del tiempo en general, sino la de *cierto tiempo*: aquel que acaba de ser caracterizado como "tiempo delante de sí". La afirmación según la cual: "En la conciencia (...) el todo, pero no concebido, precede a los momentos. El tiempo es el concepto mismo que es ahí, y se presenta a la conciencia como intuición vacía"[193], no tendría sentido en el contexto griego. Para ser comprendida, ella supone la definición del tiempo como forma pura de la intuición, la posición de cierta relación del espíritu con el *vacío* y con la *alienación* como desposesión de sí[194]. Ahora bien, esta relación está ligada, en su posibilidad, a la emergencia del cristianismo.

Es claro, en el texto del "saber absoluto", que el tiempo del que Hegel habla es el *tiempo de la alienación*: más todavía, ese tiempo es la *Entäußerung* misma[195]. La forma temporal

---

192. *Phénoménologie de l'esprit*, 2, trad. modificada, p. 305.

193. *Ibíd.*

194. *Cf.* Deleuze : "Si la más grande iniciativa de la filosofía trascendental consiste en introducir la forma del tiempo en el pensamiento como tal, esta forma, a su vez, como forma pura y vacía, significa indisolublemente, el Dios muerto", *Différence et répétition, op. cit.*, p. 281.

195. En Hegel, el verdadero sacrificio siempre está ligado a la alienación, a la transformación de sí en otro, como da testimonio este extracto de la *Phénoménologie de l'esprit* en el capítulo del "saber absoluto": "Saber su límite significa saber sacrificarse (*seine Grenze wissen, heißt sich aufzuopfern wissen*). Este sacrificio es la alienación (*Entäußerung*) en la cual el espíritu presenta su movimiento de devenir espíritu en la forma del libre acontecimiento

aquí analizada es aquella de una época determinada de la traducción sensible de lo espiritual: aquella en que el concepto se da un ser-ahí, que deviene objeto de la intuición sensible, una presencia fenoménica momentánea. En el capítulo del "saber absoluto", Hegel no tuvo entonces en vista al tiempo en general, sino al tiempo lineal, en el cual el sujeto "se ve pasar un momento".

Más aún, la *Entäußerung* aparece como dicho tiempo lineal:

> El fin de la sucesión [de las figuras del espíritu] es la revelación de la profundidad (*die Offenbarung der Tiefe*) y esta es el concepto absoluto: por consiguiente, esta revelación es el relevo (*Aufhebung*) de la profundidad del concepto o su extensión (*Ausdehnung*), la negatividad de este Yo concentrada en sí misma, negatividad que es su alienación o su sustancia –y esta revelación es su encarnación temporal, el *tiempo* en el curso del cual esta alienación se aliena en sí misma (*diese Entäußerung an ihr selbst entäußert*), y por consiguiente en su extensión es también en su profundidad, en el Sí mismo[196].

Por consiguiente, aquí el tiempo es entendido solo como sucesión lineal, lo que confirma este otro pasaje:

> El reino de los espíritus que así se ha forjado en el ser-ahí constituye una sucesión (*eine Aufeinanderfolge*) en la que un espíritu es reemplazado por otro, y cada uno ha tomado de su predecesor el reino del mundo espiritual[197].

El tiempo de la "galería de imágenes (*Galerie von Bilden*)" es aquel de la secuencia entendida como *conexión* (*Zusammenhang*), ya no como συμβαίνειν.

---

contingente (*in der Form des freien zufalligen Geschehens darstellt*), que intuye su puro Sí mismo como el tiempo por fuera de sí (*als die Zeit außer ihm*), y por lo mismo su ser como espacio". 2, p. 312 [529, 530].

196. *Ibid.*, p. 311.

197. *Ibid.*, p. 312.

La lectura que Heidegger propone de Hegel al final de *Ser y tiempo*, por insoslayable que sea, nos deja perplejos en un punto esencial: para afirmar que Hegel lleva a su cumplimiento la concepción del "tiempo vulgar" que preside al destino de la metafísica occidental, ¿Heidegger no termina practicando aquello que denuncia? ¿No es llevado a *nivelar el tiempo de la dialéctica para mostrar que el tiempo dialéctico es un tiempo nivelado*? A propósito del concepto hegeliano de tiempo, Heidegger escribe:

> La abstracción más vacía, esa que es ontológica y apofánticamente formal y en la cual espíritu y tiempo están alienados (*in die Geist und Sein entäußert werden*), permite poner en evidencia un parentesco entre ambos. Pero porque el tiempo es, sin embargo, simultáneamente concebido en el sentido del puro y simple tiempo en el mundo nivelado, y que así su proveniencia permanece completamente disimulada, él se sostiene simplemente frente al espíritu como un ser-ahí adelante. Es por eso que el espíritu *debe primero que todo* caer 'en el tiempo'. Pero queda en la oscuridad saber siquiera lo que significa ontológicamente esta 'caída' y la 'realización' del espíritu que tiene poder sobre el tiempo 'siéndole' propiamente exterior[198].

El problema que plantea dicha lectura es que el concepto de alienación no está *temporalmente* explicitado en ella. Funciona como una categoría intemporal, mientras que es claro que Hegel recurre al concepto de *Entäußerung* para caracterizar un proceso propio al momento moderno de la subjetividad. Si no hay, en Hegel, un pensamiento del "tiempo mundano", existe en cambio, en su filosofía, un pensamiento del *tiempo del mundo*, el cual es específicamente cristiano. Ahora se puede reprochar a Heidegger no interrogar ni la *proveniencia*, ni la *significación ontológica precisa* de la *Entäußerung* hegeliana.

198. *Être et temps*, § 82, op. cit., p. 503 [435].

## III. Dios en la cruz de los tiempos griego y moderno

Para enriquecer estas afirmaciones, nos hemos esforzado en mostrar cómo, para Hegel, una misma cuestión se plantea *en dos tiempos diferentes*. Se trate del pensamiento de la kenosis, o de la interpretación del Primer Motor aristotélico, un mismo problema preocupa a Hegel, aquel de la *plasticidad*, o "no-impasibilidad" del sujeto. La insistencia del filósofo en la unidad del πάσχειν y de la ἐνεργεῖν en el pensamiento de Aristóteles, tal como su análisis del movimiento de la *Entäußerung* de Dios revelado, se organizan alrededor del mismo proyecto: caracterizar al sujeto como estructura de anticipación, y, por ello mismo, proceso de temporalización.

# TERCERA PARTE

# EL FILÓSOFO DE HEGEL
# O LAS DOS MANERAS DE LA CAÍDA

# PREFACIO

## I. Saber absoluto y donación de forma

Para Hegel, el despliegue lógico y cronológico de la sustancia-sujeto está desde entonces cumplido. La *sustancia*-sujeto –devenir esencial del accidente– y la sustancia-*sujeto* –devenir accidental de la esencia–, se reúnen en la unidad del saber absoluto. En el plano histórico, el advenimiento del saber absoluto corresponde al *fin de la historia*. "Hegel", declara Bernard Bourgeois, "dijo esencialmente: '*La historia, en principio, está terminada*'. Ciertamente, todavía habrá acontecimientos, pero ellos no comprometerán al significado universal de la vida humana: en este dominio, no se dirá nada nuevo ni fundamental"[1].

Ahora bien, el fin de la historia –cuyo significado último no es nuestro propósito elucidar– no marca la imposibili-

1. *Entretien avec Francis Fukuyama*, diario *Le Monde* del martes 25 de febrero de 1992, p. 2. Por "fin de la historia", Hegel entiende el período que se extiende desde la Reforma hasta nuestros días. "En lo referido a la forma, este principio absoluto nos conduce al último estadio (*Stadium*) de la historia, a nuestro mundo". *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 337. El principio de la Reforma, cumplimiento de la libertad subjetiva, se encuentra rematado por la Revolución francesa. Ahora bien, "la solución del problema de la historia", escribe Bernard Bourgeois, "está cumplida luego de la Revolución francesa (...)".

dad de todo surgimiento. El momento del saber absoluto no hace más que cumplir la supresión dialéctica de *cierto tiempo*. Desde entonces, el saber absoluto no es la clausura de todo horizonte, sino más bien el anuncio de una nueva temporalidad, nacida de la *síntesis de los dos tiempos*, griego y cristiano. El momento en que los dos tiempos se fundan dialécticamente marca la emergencia de una nueva época de la plasticidad en la cual la subjetividad se da a sí misma una forma que a su vez ella recibe. Ahí se expone la última sección de la *Filosofía del espíritu*, "La Filosofía".

La exposición del momento religioso del espíritu se cierra con una Nota en que se anuncia el movimiento mediante el cual "la forma pura infinita (*die reine unendliche Form*) (...) se deshace de la unilateralidad de lo subjetivo (*die Einseitigkeit des Subjektiven ...ablegt*)"[2]. El movimiento de esta forma es la filosofía. La repetición del mismo tema se efectúa al inicio de la sección "La Filosofía", presentada como "liberación (*Befreiung*) de la unilateralidad de las formas y la elevación de estas en la forma absoluta (*absolute Form*)"[3].

Esta "forma absoluta", que es propiamente aquella del Sistema, no está desprovista de su poder plástico en el sentido en que, a partir de eso, ella ya no *formaría* nada. Por el contrario, esta elevación y esta liberación de la filosofía de su forma de la representación constituyen un proceso inédito de temporalización. No es la *estasis*, sino la *metamorfosis*, lo que caracteriza al saber absoluto. De lo que resulta que él forma y transforma a los individuos, forja su manera de esperar y de anticipar el porvenir.

2. *Philosophie de la Nature*, Nota del § 571, p. 359 [450].

3. *Ibid.*, § 573, p. 360 [451].

## II. El pasaje de lo predicativo a lo especulativo

La potencia de transformación de dicho saber está ligada a un *pasaje* que Hegel caracteriza como pasaje de la *proposición predicativa* a la *proposición especulativa*. Este pasaje procede, paradójicamente, de un movimiento retrospectivo donde se refleja el cumplimiento mismo de la sustancia-sujeto. En efecto, a la subjetividad le queda producir la forma de su saber de sí, una vez que ha culminado el movimiento de su auto-determinación.

Esta forma nace del retorno reflexivo de la subjetividad sobre la *forma misma de la determinación o predicación*, acto de atribuir los predicados a una sustancia.

En el Prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel declara en este sentido:

> La supresión (*Aufhebung*) de la forma de la proposición no debe producirse solo de una forma inmediata, es decir, por el medio del puro contenido de la proposición. Este movimiento opuesto debe ser expresado (*muß ausgesprochen werden*)[4].

Convendrá preguntarse lo que significa la supresión dialéctica de una forma por otra y la necesidad, para esta supresión, de expresarse a su vez. Al término de esta exploración, la producción de un nuevo tipo de discursividad se revelará como la operación plástica por excelencia cuya fuerza explosiva dinamita siglos de discurso.

## III. El recorrido

Cuatro etapas sucesivas permitirán aislar el sentido de esta operación. La primera consistirá en presentar la sección "La Filosofía", situando en su orientación y su contexto el anuncio

4. *Phénoménologie de l'esprit*, I, p. 55 [47].

de la "forma absoluta". En la segunda, se tratará de la procesualidad dialéctica y de la capacidad que tiene el redoblamiento de lo negativo para auto-transformarse. El sentido de la síntesis absoluta, o Sistema, será el objeto de la tercera. En último lugar, quedará bosquejar la figura del pensador especulativo, forjar en cierta manera esta individualidad plástica de un nuevo tiempo.

# CAPÍTULO I

# PRESENTACIÓN DE "LA FILOSOFÍA"

El momento de "La Filosofía" se presenta él mismo como una conclusión. La filosofía, declara Hegel, "capta, al concluir, su propio concepto" y echa una "*mirada atrás* (*Zurücksehen*) hacia su [propio] saber"[5].

Esta orientación retroactiva de la mirada conlleva una inversión en el orden lógico de exposición que obedece aquí a la tríada: juicio, concepto, silogismo. Los dos primeros parágrafos de la sección[6] recuerdan que la filosofía solo difiere del arte y de la religión por su *forma*, y que "lo único que importa es la diferencia de las formas (*Formen*) del pensamiento especulativo con las formas de la representación y del entendimiento reflexivo"[7]. Hegel inaugura la exposición de la sección por el examen de esta diferencia de forma que la filosofía dejó desplegarse como su necesaria escisión:

> (...) todo el curso de la filosofía (*der ganze Verlauf der Philosophie*) y, en particular, de la *Lógica*, es aquello que no solo nos ha hecho saber de esta diferencia, sino que también la ha juzgado o, más bien, ha dejado a la

5. *Philosophie de l'esprit*, § 573, p. 360 [450].

6. § 572-573.

7. Nota al § 573, p. 361 [451]

> naturaleza de dicha diferencia desarrollarse y jugarse a través de estas mismas categorías[8].

La primacía y la necesidad de la escisión explican el hecho de que el momento lógico del *juicio* aparezca en primer lugar y gobierne la exposición.

Al salir de la prueba judicativa, la filosofía vuelve sobre sí en el elemento del *concepto* –"[el] concepto de la filosofía es la Idea *que se piensa*"[9]– y regresa así a su comienzo. Este comienzo, ya que procede de un regreso, ya no es inmediato. El concepto ha retornado en sí mismo a partir del movimiento de su diferenciación efectiva expuesta en los tres *silogismos* que culminan la sección[10]. Estos silogismos esclarecen retrospectivamente el curso especulativo de la *Enciclopedia* en su conjunto: Lógica, Naturaleza, Espíritu. La mirada retrospectiva de la filosofía sobre sí misma le permite liberarse de "la unilateralidad de las formas" y comprobar el contenido especulativo como Sistema o "forma absoluta".

Con el fin de captar todo lo preciso que sea posible el lazo orgánico que une a estos tres momentos de la exposición, y que confiere a la "forma absoluta" su fuerza *plástica*, mantendremos, durante un capítulo, el orden tradicional: concepto, juicio, silogismo.

## I. El concepto de la filosofía: el elemento reencontrado[11]

El concepto, en tanto "universalidad *verificada* (*bewährte*) en el contenido concreto y en su efectividad", ocupa una posición media entre el juicio y el silogismo. Hegel agrega: "De esta manera, la ciencia ha retornado a su comienzo y, de esa

8. *Ibid.*

9. § 574.

10. § 575-577.

11. § 574.

forma, la lógica es su *resultado* (...)"[12]. El retorno en sí del concepto cumple aquello que la *Ciencia de la lógica* denomina su "deducción inmanente (*immanente Deduktion*)"[13].

La identidad de la idea lógica abstracta y del saber concreto del espíritu absoluto libera a la ciencia de sus presuposiciones inmediatas y hace aquí su experiencia[14].

## II. El juicio de la filosofía. Forma y contenido especulativos: arte, religión, filosofía[15]

El momento del juicio provoca la escisión de la forma y el contenido especulativos, escisión de la cual el arte y la religión son todavía tributarios. La diferencia entre los tres momentos del Espíritu absoluto: arte, religión y filosofía, no es una diferencia de contenido sino de forma, lo que conlleva una doble consecuencia. La información espiritual, o trabajo por el cual el contenido especulativo se da a sí mismo su forma no es, en estos tres momentos, de la misma naturaleza ni del mismo alcance. En esta medida, y esta es la segunda consecuencia, la relación del espíritu o de la conciencia individual con estas modalidades de la información no es tampoco la misma y se diferencia a su vez en *figuración, representación* y *pensamiento conceptual*[16].

Como Hegel lo plantea en la *Ciencia de la lógica*, arte, religión y filosofía son tres *maneras* o *formas* de la idea absoluta, o incluso hipotiposis de lo espiritual:

12. *Ibid.*, p. 373 [462].

13. *Doctrine du concept*, p. 43.

14. Comentando este movimiento, Pepersack insiste en el hecho de que "La identidad de la idea lógico-abstracta y del saber concreto del espíritu absoluto libera a la ciencia de sus presupuestos no experimentados y, así, de toda inmediatez". *Selbsterkenntnis des Absoluten, op. cit.*, p. 125.

15. § 572-573.

16. § 572 y principio del § 573.

> La naturaleza y el espíritu son, de forma general, maneras (*Weisen*) diversas de presentar su *ser-ahí*; arte y religión, sus maneras diversas de captarse y dar[se] un ser-ahí conforme; la filosofía tiene con el arte y la religión el mismo contenido y fin[17].

Es fácil comprender en qué medida el arte es susceptible de conferir una forma sensible al contenido espiritual: al imaginarlo y simbolizarlo, el arte lo vuelve accesible a la intuición inmediata[18]. En lo referido a la religión, hemos visto que ella era una *representación* del contenido espiritual, la que no puede ser confundida con el proceso de figuración propio del arte. El arte religioso es la base sensible de la representación religiosa. Pero el fin de la representación es elevar este contenido sensible de la simple intuición a la *memoria*. La representación es una puesta en forma *temporal* del contenido especulativo que hace posible su captación en forma de *momentos*. También la religión puede ser definida como comprensión *secuencial* del contenido especulativo. Ella introduce la distancia, la secuencia, en la totalidad indivisa de la intuición[19]:

En el arte y la religión, el contenido especulativo permanece opuesto, aunque de manera diferente, en relación con su forma. Él se distiende y se escinde entre la exterioridad de la forma (presencia sensible y material de la obra de arte, aprehensión sucesiva de los momentos de la religión) y la interioridad de su captura espiritual (recogimiento ante la obra, interiorización memorizante de la Muerte de Cristo en la comunidad de culto). Desde entonces, arte y religión se mantienen tributarias de una partición entre interior o "ir-en-sí

17. *Doctrine du concept*, p. 368.

18. *Cf. Esthétique*, I, p. 32, 33.

19. Esta diferencia entre el arte y la religión está puesta al descubierto por Hegel desde el inicio del § 572, p. 360 [450]: "La ciencia es la unidad del arte y la religión", es decir, la unidad entre "el modo de intuición (*Anschauungsweise*), exterior en lo que respecta a la forma, del primero" y "la operación subjetiva de la segunda, por la cual el contenido sustancial se quiebra (*zersplittert*) en numerosas figuras subsistentes-para-sí (*in viele selbständige Gestalten*) en la *totalidad*".

subjetivo (*subjektives Insichgehen*)", y exterior o "movimiento subjetivo hacia el afuera (*subjektive Hinbewegung*)"[20].

¿Cuál es la operación propia de la filosofía, teniendo en consideración este momento crítico de sí misma?

> (...) La filosofía se determina como un conocimiento de la necesidad del *contenido* de la representación absoluta, tal como de la necesidad de las dos *formas* (*Formen*), *por un lado*, de la intuición inmediata, con su *poesía*, y de la representación *que presupone*, de la *revelación* objetiva y exterior, *por otro lado* (...). De este modo, dicho conocimiento es el *reconocimiento* de dicho contenido y de su forma, así como una *liberación* de la unilateralidad de las formas y la elevación de estas en la forma absoluta, que se determina a sí misma como contenido, y que se mantiene idéntica consigo, y, en ello, es el conocimiento de esta necesidad que es en y para sí[21].

El contenido filosófico está hecho de determinaciones o "formas de pensamiento (*Denkformen*)"[22]. Dicho contenido no puede ser figurado ni representado: es imposible darle una forma imaginada o simbólica ni articular su contenido en secuencias o "esferas separadas". Hegel dedica una larga Nota a "la acusación de ateísmo" hecha contra la filosofía por dos razones: la primera depende precisamente del hecho de que la filosofía no deja *ver* su contenido y no ofrece así ninguna materia para la intuición ni la representación; la segunda es que ella pretende además desplazar la esfera propiamente religiosa mediante el puro trabajo del concepto al cual ella se libra y que constituye el medio de su propio despliegue[23].

La religión descansa en la "convicción [de que existe una] *relación* del fenómeno con la esencia, de lo finito con el [Dios] infinito (...)". Ahora bien,

20. § 573, p. 360 [451].

21. *Ibíd.*

22. § 572.

23. Nota del § 573.

> es esta relación la que es denominada *inconcebible* por quienes no quieren saber nada de Dios. Al término de la filosofía, ya no hay lugar, [y] tampoco en absoluto en una consideración exotérica, para gastar una palabra sobre lo que significa *concebir*[24].

Concebir la relación del fenómeno y la esencia ya no consiste en *separar* los términos: "la filosofía tiene relación con la unidad en general". ¿Por qué esta fuerza de síntesis, característica de la filosofía, es tan mal comprendida? ¿Por qué es en ella donde "reside toda la dificultad de la Cosa"?[25]

Hegel da un poco más adelante los elementos esenciales para responder a esta pregunta:

> Es en razón de la forma que la filosofía ha sufrido reproches y acusaciones de parte del lado religioso e, inversamente, a causa de su contenido especulativo, que ella ha sufrido de parte de una autodenominada filosofía tanto como una piedad sin contenido; para aquella, ella tendría en ella *demasiado poco* Dios, para esta, ella tendría *demasiado*[26].

Este doble reproche constituye uno solo, pese al carácter opuesto de las quejas que lo fundan. Estas descansan en una incomprensión de la forma conceptual propia de la filosofía. El "lado religioso" ve en ella el resultado de una fe demasiado grande en la razón, que despacha pura y simplemente la fe en Dios: Dios se deja comprender, y la teología agoniza en la filosofía. El "lado" de la filosofía que proviene del criticismo kantiano reprocha al pensamiento especulativo un exceso de fe en la razón que, negando sus límites, pone en discusión la separación entre lo sensible y lo supra-sensible, y arruina la filosofía: Dios se deja comprender, y la filosofía agoniza en la teología. En ambos casos, en cierta medida el concepto es

24. *Ibid.*, p. 370.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, p. 362.

adorado por sí mismo, y la acusación de ateísmo desemboca paradójicamente en la acusación de panteísmo:

> La acusación de *ateísmo*, que con frecuencia se ha dirigido antaño contra la filosofía –a saber, que habría *demasiado poco* Dios en ella, se ha vuelto rara; pero tanto más extendida es la acusación de *panteísmo* –a saber, que la filosofía tendría en sí *demasiado* Dios[27].

Toda la "dificultad de la Cosa" reside en que la *filosofía no tiene objeto*. Es por esta razón que ella no puede estar en ella ni en la forma de la intuición artística ni en la de la representación: ella no puede poner su propio contenido *delante* de sí.

Sin embargo, en tanto reconciliación dialéctica del contenido y la forma, la filosofía se mantiene como una iniciativa de *donación de forma*, "de ser-ahí en conformidad" con el espíritu. Es decir, que la filosofía es una forma que, aunque sea no-intuitiva y no-representable, no por ello es menos sensible. La "forma absoluta" mantiene una relación fundamental con la sensibilidad. ¿Cómo sería posible ser filósofo sin estar *afectado* por el contenido filosófico mismo? El problema que entonces se plantea es comprender esta *sensibilidad conceptual*. Este punto difícil conduce a elucidar la *plasticidad de la filosofía, que da al trabajo del concepto su traducción sensible, su material y su tiempo.*

## III. La silogística filosófica: la naturaleza hecha reflexión[28]

Como Hegel lo va a mostrar en el momento silogístico de la filosofía, esta operación plástica pone en juego las tres instancias de la lógica (pensamiento puro), la naturaleza (ser-ahí sensible) y el espíritu (síntesis efectiva de ambas).

27. *Ibíd.*

28. § 575-577.

En la *Ciencia de la lógica*, en el momento de la exposición de la Idea absoluta, Hegel escribe:

> Lo *lógica* de la idea absoluta puede ser denominada también una *manera* [de ser] de esta misma [idea]; pero, mientras que la *manera* caracteriza una especie *particular*, una *determinidad* de la forma, la lógica en cambio es la manera universal, en la cual todas las [maneras] particulares son relevadas y desarrolladas. La idea lógica es ella misma, en su esencia pura, tal como está incluida en su concepto, en identidad simple, y no todavía penetrada en el *parecer* en una determinidad formal[29].

El elemento lógico es el medio de vida originario del pensamiento, su *género*. Este, como el género viviente, es al mismo tiempo un proceso de individuación. Tanto al pensamiento como a la vida le pertenecen el determinarse y tomar cuerpo. Ese es el momento de la naturaleza en la economía de la idea absoluta. La idea sale de sí misma y "se proyecta en la exterioridad del subsistir"[30]. Esta "proyección" en la exterioridad es la prueba de la contingencia, el reencuentro de la idea con la alteridad absoluta y la finitud.

El espíritu es la instancia sintética que reúne la abstracción lógica y la contingencia natural, la categoría y lo sensible. Los silogismos que componen el momento filosófico del Espíritu absoluto exponen las diferentes posiciones de la vida espiritual en relación con otras dos vidas, lógica y natural.

### A) *Primer silogismo: lógica, naturaleza, espíritu. El aprendizaje*

El primer silogismo

> tiene lo *lógico* como fundamento en cuanto punto de partida, y la *naturaleza* como término medio que enca-

29. *Doctrine du concept*, trad. modificada, p. 369.

30. *Ibid.*, p. 284. Véase igualmente el § 216 de la *Ciencia de la lógica (E)*.

> dena al *espíritu* con ella. Lo lógico deviene naturaleza, y la naturaleza deviene espíritu[31].

Le corresponde a la *educación filosófica del espíritu*: "pasaje" de las puras idealidades del pensamiento abstracto a la vida espiritual efectiva. Primero, el espíritu "sitúa la vida frente a sí"; la contingencia y la pura exterioridad de la existencia entran entonces en contradicción inmediata con la necesidad de las determinaciones de pensamiento. La educación filosófica consiste en sobrellevar esta escisión y comprender que la efectividad especulativa hace *necesaria* la incorporación de lo espiritual en un ser-ahí sensible. Sin dicha incorporación, la vida lógica se queda en una abstracción. El aprendizaje de la filosofía exige la traducción mutua de las categorías lógicas y las determinaciones contingentes del ser-ahí.

B) *Segundo silogismo: naturaleza, espíritu, lógica. Aparición de la ciencia*

El "punto de vista" del segundo silogismo es aquel de

> el espíritu mismo, que es el término que mediatiza el proceso, que *presupone* la *naturaleza* y la encadena con lo *lógico*. Es el silogismo de la *reflexión* espiritual en la Idea; la ciencia aparece como un *conocimiento* subjetivo, cuyo fin es la libertad, y que es ella misma la vía para producir esta[32].

En el segundo silogismo, el espíritu se encuentra en posición intermedia entre la naturaleza y la lógica. Asume así su papel de mediador entre el dominio de la contingencia sensible y aquel de las puras esencialidades del pensamiento: "es el silogismo de la *reflexión* espiritual en la Idea"[33]. En el silogismo de la reflexión, lo universal es lo "negativo del comien-

31. *Philosophie de l'esprit*, § 575, p. 373.

32. § 576, p. 374.

33. *Ibíd.*

zo o del ser primero, planteado en su *determinidad*: es (...) la relación entre diferentes términos –*momento de la reflexión*"[34].

Según Hegel, este silogismo marca la aparición (*Erscheinung*) de la ciencia como un "*conocimiento* subjetivo cuyo fin es la libertad, y aquel mismo es la vía para producirla"[35]. Llegado al término de su recorrido de formación, le corresponde al itinerario intelectual del filósofo experimentar la libertad de pensar por sí mismo.

¿Cómo comprender el vínculo entre el punto de partida (asunción del ser-ahí sensible por parte del pensamiento) y el término-medio (aparición del conocimiento subjetivo) de este silogismo? En el segundo capítulo de la sección "La idea" en la *Ciencia de la lógica* de la *Enciclopedia*, titulada "La Idea del conocer", la filosofía es precisamente entendida como "conocimiento". La "realidad del concepto", en ese momento del desarrollo,

> es la *forma* de su ser-ahí; se trata de la determinación de esta forma; es sobre ella que descansa la diferencia entre lo que el concepto es en sí, o *subjetivo*, [y] lo que está sumergido en la objetividad (...)[36].

Este pasaje permite responder a la pregunta precedente. El espíritu aparece en este segundo silogismo como pensamiento particularizado, comprometido en el ser-ahí sensible de su propia individualidad. Así, él está en condiciones de reflejar su operación esquematizadora. En posición intermedia entre la naturaleza (u objetividad) y la lógica (o subjetividad), el espíritu aparece como unidad originariamente sintética de la apercepción, libertad del "Yo pienso":

> *Pensar, espíritu, autoconciencia* son determinaciones de la idea en la medida en que ella se tiene a sí misma por ob-jeto, y [en que] su *ser-ahí*, es decir, la determi-

34. *Science de la logique (E)*, § 239, p. 461.

35. *Philosophie de l'esprit*, § 576, p. 374 [462].

36. *Doctrine du concept*, p. 303.

> nidad de su ser, es su propia diferencia en relación consigo misma[37].

El segundo silogismo de la filosofía expone el movimiento de la traducción sensible a partir de lo espiritual, tal como ha sido concebido hasta la época de Hegel. Las dos épocas de la plasticidad que hemos examinado hasta aquí constituyen el destino de la encarnación, o la incorporación de lo espiritual. La "forma de la segunda naturaleza" y el "giro de la doble naturaleza" caracterizan las dos modalidades de la mediación entre la categoría y lo sensible, la lógica y la naturaleza, en la época griega y en la época moderna. La primera toma del arte su concepción de la hipotiposis, la individualidad espiritual se encuentra forjada a la manera de una estatua. La segunda hereda de una categoría cristológica, la alienación de Dios, para pensar la relación de la subjetividad con su otro, el mundo fenoménico.

Según Hegel, estas dos modalidades de la traducción sensible de lo espiritual que operan en la historia de la filosofía, no han conferido todavía al espíritu su "ser-ahí en conformidad". Ahí, el pensamiento puro se mantiene simplemente "situado frente" a su mundo, al pretendido "objeto" que ella figura o representa.

### C) *Tercer silogismo: espíritu, lógica, naturaleza. El desapego ideal*

El tercer silogismo culmina el relevo dialéctico de esta escisión. Tiene por presuposición la naturaleza y por extremo el espíritu. La lógica se encuentra entonces en posición intermedia entre ambos términos:

> El tercer silogismo es la Idea de la filosofía, que tiene la *razón que se sabe*, lo absolutamente universal, como *término medio* que se escinde en *espíritu* y *naturaleza*, que hace de aquél la presuposición en cuanto proceso de

37. *Ibid.*, p. 304.

> la actividad *subjetiva* de la Idea, y de esta, el extremo universal, en cuanto proceso de la Idea que es *en sí*, objetivamente[38].

El momento lógico es el concepto, en cuanto que retorna a sí mismo a partir del juicio que es escisión entre subjetividad del "Yo pienso" (o espíritu) y objetividad (o naturaleza). El último silogismo, del que diferimos voluntaria y momentáneamente el análisis[39], marca la emergencia de la filosofía especulativa. En él, el pensamiento renuncia a la fijeza de su posición y reconcilia los términos rigidizados de la escisión que ella no conseguía sobrellevar. Vuelto a sí mismo después de la experiencia de su partición judicativa, el concepto se abre libremente a la existencia natural.

38. *Philosophie de l'esprit*, § 577, p. 374.

39. Ella será el objeto del capítulo III.

# CAPÍTULO II

# LA SIMPLIFICACIÓN DIALÉCTICA

## I. Para un tratamiento plástico de la *Aufhebung*

### A) *El saber absoluto entre golpe y mala infinitud*

La aridez de los tres silogismos de "La Filosofía" no deja de suscitar críticas durante la vida de Hegel. Por otra parte, el filósofo suprime los silogismos en la edición de 1827 para finalmente reintroducirlos en la edición de 1830. Incluso si se ignoran las razones de estas decisiones, se puede conjeturar que Hegel cedió un tiempo al abatimiento provocado por los ataques de los que fue objeto.

"La publicación de la segunda edición de la *Enciclopedia*", explica Bernard Bourgeois, "suscitó críticas que contenían, según el mismo Hegel, muchas cosas demasiado viles"[40]. Hegel se sustrajo entonces durante su vida a la incomprensión de ciertos lectores que manifestaron su rechazo al "total *quietismo* de un sistema que reniega, ahí mismo donde se plantea

40. Carta a Daub del 27 de septiembre de 1829, *Briefe von und dan Hegel* [III, 254]. Citada por Bernard Bourgeois en la "Présentation" de la *Philosophie de l'esprit, op. cit.*, nota 34, p. 82-83.

como sistema, del método que anima toda su posición"[41]. La cuestión que ya se planteaba era comprender cómo la movilidad y el dinamismo de la procesualidad dialéctica podían encontrarse brutalmente suspendidos y asignados al reposo por la intervención última del saber absoluto.

Weisse envía a Hegel una carta particularmente elocuente a este respecto. Si, dice Weisse, "el pasaje de un concepto dialéctico en la negación, la que no es la primera ocurrencia, sino la propia negación del concepto, es al mismo tiempo una posición o, de manera más determinada, una profundización del concepto en sí mismo, que pasa [a otra cosa]", entonces el concepto de la filosofía debe ser él mismo dialécticamente superado por una instancia más elevada. Weisse prosigue su crítica en los términos siguientes:

> Me viene a la cabeza sin cesar [la] exigencia de una gradación ascendente mediante [la] negatividad dialéctica. (...) Me ha parecido que ella no puede, en lo absoluto, ser recusada por la admisión de un círculo en el cual lo que hay de más elevado retorna a su comienzo, *sin* proseguir su gradación ascendente[42].

Ciertamente se puede despachar brutalmente los reproches de Weisse mostrando que la reivindicación de una "gradación ascendente" del desarrollo especulativo confunde el proceso dialectico con la mala infinitud. Pero, a pesar de todo, una respuesta de este tipo solo desembocaría en otra pregunta, capital para todo lector de Hegel: ¿en qué aspecto no habría justamente *una mala infinitud del proceso del relevo dialéctico*, una actividad incesante de la *Aufhebung* que se rapta ella misma a medida que se plantea? Si es cierto que el saber absoluto marca necesariamente un tiempo de detención en el desarrollo especulativo, ¿en qué medida esta *pausa* no sería

41. Bernard Bourgeois, *ibíd.*

42. Carta de Weisse a Hegel del 11 de Julio de 1829, en *Briefe...*, III, *op. cit.*, p. 260, citada y comentada por Bernard Bourgeois en la *Présentation*, p. 83. No se conoce la respuesta de Hegel a esta carta.

el resultado de un golpe de fuerza, que probaría su carácter indebido?

En una sesión del "Seminario de Le Thor", dedicada a Hegel, Heidegger realza, a su manera, los mismos problemas:

> La cuestión que viene a la mente es (...) saber si y cómo el movimiento dialéctico mismo puede evitar recaer bajo la dominación de lo finito, bajo la forma de la falsa infinitud, de lo *End-losigkeit*. Diversas respuestas, en particular aquella de la circularidad, vienen a desembocar en la dificultad antes que resolverla. También es vano invocar exteriormente la masividad de lo Absoluto. Y no se trata de buscar en qué tope vendría por suerte a detenerse la falsa infinitud[43].

Y en cuanto no se pone en evidencia la razón exacta por la cual el papel *conclusivo* del saber absoluto escapa al azar o al golpe de una decisión arbitraria, la *credibilidad* misma de la filosofía de Hegel –su *porvenir*– se encuentran directamente puestos en entredicho.

B) *Conservaciones y supresiones*

En primer lugar, dicha puesta en evidencia implica examinar el funcionamiento mismo de la *Aufhebung*. Los debates que conciernen a la traducción francesa del sustantivo *Aufhebung* y del verbo *aufheben* son bien conocidos. El lector habrá notado que aquí han sido adoptados "relevo" y "relevar", propuestos por Jacques Derrida[44]. No nos detendremos en las razones de esta elección porque la cuestión de la traducción no es (o dejó de ser) la más urgente. Todos los traductores

43. Protocolo de la sesión del 6 de septiembre de 1968, *Questions IV*, trad. Beaufret, Fédier, Lauxerois, Roëls. París, N.R.F., Gallimard, 1976, p. 247, 248.

44. "Aufheben", escribe Derrida, "es relevar, en el sentido en que 'relevar' quiere decir a la vez desplazar, elevar, remplazar y promover en un solo y mismo movimiento". *Marges De la philosophie, op. cit.*, p. 143. Sobre la pertinencia de la traducción de *Aufhebung* por "relevo", véase igualmente Jean-François Courtine, "Relève-répétition", en *Heidegger et la phénoménologie*, París, Vrin, 1990, p. 89-106; p. 96 sg.

han intentado verter el doble sentido de *aufheben*: suprimir y conservar. ¿Pero cómo es posible –esta es para nosotros la cuestión más importante– que ningún traductor-intérprete de Hegel jamás haya soñado con *aplicar a aufheben* y a *Aufhebung los significados mismos que portan dichas palabras*?

La efectividad de la lógica dialéctica supone que la *Aufhebung* sea susceptible de ser ella misma suprimida-conservada. En pocas palabras: transformada; que ella evolucione en el seno mismo del proceso cuya evolución organiza y ritma. Si se la considera como un movimiento lógico cuyo sentido estaría de antemano fijado y rigidizado por Hegel, es entonces imposible salir de un círculo vicioso. En efecto, si el "relevo" siempre es relevo de algo distinto de sí mismo, por ello siempre se mantiene *relativo*; entonces habría que admitir, definitivamente, que el saber absoluto es este golpe de fuerza que suspende arbitrariamente la mala infinitud de la relación...

En realidad, a todo lo largo del desarrollo espiritual, *la conservación y la supresión no son idénticas a sí mismas*, no permanecen sin cambio ni diferenciación. Es necesario mostrar que Hegel remite y regresa a *aufheben* y *Aufhebung* su arrebato dialectico mismo, que él releva *aufheben* en *aufheben*, *Aufhebung* en *Aufhebung* –operación plástica de la que puede resultar la posibilidad de una *nueva lectura del saber absoluto*.

## C) *Pasado y porvenir de la* Aufhebung

Los desarrollos precedentes, dedicados a la comprensión hegeliana de la síntesis temporizadora en sus dos momentos, griega y moderna, descansan sobre esta interpretación plástica de la *Aufhebung*. Los análisis de la unidad originaria del πάσχειν y de la ἐνεργεῖν en Aristóteles, por una parte, y de la unidad *a priórica* de opuestos en la imaginación trascendental en Kant, por otra, tuvieron por finalidad presentar estas dos instancias sintéticas en sí mismas como estructuras de co-implicación de la presencia y la nada, dicho de otro modo, *ya* como estructuras de *Aufhebung*.

En la ἕξις co-existen στέρησις (privación) y σωτερία (conservación). Ambos significados, ¿no corresponden punto por punto a aquellas de la *Aufhebung*? Por otra parte, en la medida en que abre el espacio de juego en el que "tiene lugar toda relación entre el ser y el no-ser"[45], ¿no tiene la imaginación trascendental una función "de relevo"? El ente imaginario, en su nada relativa, no está ni presente ni ausente y puede ser considerado por eso mismo como un ente cuya presencia está a la vez suprimida y conservada.

Al estigmatizar siempre la *Aufhebung* como el rasgo específico, incluso como el "tic" del pensamiento de Hegel, ¿no olvidamos que siempre trabajó en la historia de la filosofía, que él mismo tiene una *historia*, que Hegel recoge y relabora?[46] El movimiento del relevo dialéctico no es un proceso rigidizado cuyas modalidades estarían fijadas de una vez por todas, y que permanecería extraño a lo que pone en movimiento; más bien, este proceso tiene reunidas y sintetizadas las dos instancias sintéticas, es decir, *relevantes*, que representan, en Aristóteles por una parte, el dispositivo de la unidad originaria del πάσχειν y de la ἐνεργεῖν –dispositivo que comprende el papel mediador de la ἕξις–, y por otra parte, en Kant, el dispositivo de la unidad originariamente sintética de la apercepción –que comprende el papel mediador de la imaginación trascendental. La procesualidad dialéctica supone la operación conjugada de dos nadas relativas, de dos modalidades de la supresión y la conservación: lo *virtual* y lo *imaginario*, que entre sí componen la *energía de lo negativo*.

El doble sentido de la *Aufhebung*, conservación y supresión, debe entonces ser entendido, en la filosofía de Hegel, en un *doble sentido*, que moviliza *los dos* acuerdos de la *supresión*, y *los dos* acuerdos de la *conservación*. El movimiento del relevo dialéctico funciona, a la vez, por *contracción* y por *alienación* de aquello de lo que procede. La dinámica de la *Aufhebung* hege-

45. *Critique de la raison pure, op. cit.*, p. 145.

46. Sería interesante verificar que, para Hegel, la *Aufhebung* está presente en todos los filósofos.

liana consiste en su poder de síntesis y de puesta en relación de estos dos movimientos en los que conviene distinguir, en el tiempo de un examen, sus características propias.

Cada momento del desarrollo espiritual es una ἕξις: las figuras pasadas del espíritu componen cada una un *habitus*, una manera de ser o disposición permanente cuya virtualidad siempre es susceptible de ser reactualizada. Entonces, es posible afirmar que la procesualidad dialéctica opera como *hábito especulativo*; ella permite al espíritu *poseer* sus momentos pasados y confiere así al desarrollo espiritual su dimensión pedagógica.

Los momentos pasados del espíritu, que constituyen su *habitus*, aparecen al mismo tiempo como "exteriorizaciones (*Äußerungen*)" de sí mismo[47]. El espíritu se pone necesariamente fuera de sí, y esta alienación hace posible el movimiento opuesto de una interiorización de cada uno de los momentos, interiorización que se presenta igualmente como un proceso esencial de la pedagogía especulativa. Cada figura del espíritu aparece, retrospectivamente, en cuanto exteriorización re-interiorizada, como presencia imaginaria, como modo de ser *espectral* de lo que ha sido. El *Aufhebung* se interpreta, entonces, como trabajo de *duelo* especulativo[48].

47. *Philosophie de l'esprit*, § 387.

48. La *Philosophie de l'esprit* de 1805-06 presenta esta espectralidad como *noche de la mirada* de los hombres: "El hombre es esta noche, esta nada vacía (*die leere Nichts*) que contiene todo en su simplicidad, una riqueza de representaciones, de imágenes íntimamente múltiples de las cuales ninguna viene con precisión al espíritu y ninguna está presente. Es la noche, el interior de la naturaleza que existe aquí *–puro sí mismo–* en las representaciones fantasmagóricas (*phantasmagorischen Vorstellungen*): (...) aquí surge entonces súbitamente una cabeza ensangrentada (*ein blutig Kopf*), ahí, otra silueta blanca (*eine andere weisse Gestalt*), y ellas igualmente desaparecen (*verschwinden also*). Es esta noche lo que se descubre cuando se mira a un hombre a los ojos (*ins Auge*) –sumerge su mirada en una noche que se vuelve aterrorizadora (*furchtbar*), es la noche del mundo que avanza aquí al encuentro de cada uno". Trad. Guy Planty-Bonjour, modificada, París, P.U.F., 1982, p. 13 [172].

## II. La simplificación y sus tendencias

¿Cómo verificar la operación *sintética* de la *Aufhebung* así definida? Para Hegel, el proceso que hace manifiesta la co-implicación del *relevo por contracción* y del *relevo por alienación* es aquel de la *simplificación* (*Vereinfachung*), que opera en todo el desarrollo espiritual. En efecto, el despliegue del contenido especulativo *se va simplificando*, es decir, *compendiándose* y *acelerándose*. La simplificación, de una importancia capital para Hegel desde un punto de vista lógico y ontológico, es el sentido mismo de la *teleología especulativa*. El *telos* simplificador supone precisamente el juego conjugado del hábito y la alienación.

### A) *El atajo conceptual*

En un pasaje del Prefacio a la *Fenomenología del espíritu*, preocupado por definir la especificidad de la educación filosófica de su tiempo, Hegel declara:

> El género de estudio propio de la antigüedad se distinguía de aquel de los tiempos modernos en que era propiamente el proceso de formación y de cultura (*Durchbildung*) de la conciencia natural. Examinando y experimentando cada parte de su ser-ahí, filosofando sobre todo lo que se encontraba, el individuo se formaba en una universalidad íntimamente solidaria de los hechos. En los tiempos modernos, por el contrario, el individuo encuentra la forma abstracta totalmente disponible (*vorbereitet*): el esfuerzo tamizado para aprehenderla y para apropiársela es (...) la formación abreviada (*abgeschnittne*) de lo universal antes que una producción de este a partir de lo concreto y de la múltiple variedad del ser-ahí[49].

La simplificación está puesta en marcha en esta "forma abstracta" que el individuo encuentra "totalmente dispo-

49. *Phénoménologie de l'esprit*, 1, p. 30.

nible" y "abreviada". Por una parte, el verbo *abschneiden* significa cortar, zanjar, trocear y, por otra, reducir, resumir. El proceso de simplificación procede esencialmente por una actividad *auto-abreviadora*.

Cada momento del espíritu surge como una configuración original y concreta, un mundo y una totalidad sustanciales, en las que la vida del pensamiento no es separable de una vida elemental: la "vida efectiva" de un momento del espíritu está constituido por "la tierra, [los] elementos que constituyen [su] sustancia, el clima que constituye [su] determinidad"[50]. Las diferentes formas de representación propias en este momento: religiosas, filosóficas, estéticas, primero toman sentido y consistencia a partir de ese suelo originario. Ahora bien, la vida elemental está necesariamente condenada a su propia decadencia; la riqueza sustancial de una época, al inscribirse en el registro de la memoria, desaparece en cuanto tal para contraerse en una determinación abstracta. Así, el clima sustancial de la antigua Grecia está perdido para siempre, y es en la sombra definitiva de un sol desaparecido que leemos a Platón y Aristóteles, o miramos las estatuas y obras de arte griegas. A propósito de estas últimas, Hegel escribe, en un célebre pasaje:

> Las estatuas son ahora cadáveres cuya alma animadora ha escapado, los himnos son palabras que la fe ha abandonado. Los cuadros de los dioses no tienen el alimento ni el brebaje espiritual, y los juegos y las fiestas no restituyen a la conciencia la bienaventurada unidad de sí misma con la esencia. A las obras de las Musas les falta la fuerza del espíritu que ve surgir con la destrucción de los dioses y los hombres la certeza de sí mismo. Ellas son desde entonces lo que ellas son para nosotros: bellos frutos desprendidos del árbol; un destino amistoso (*ein freundliches Schicksal*) nos los ofrece, como una doncella que presenta esos frutos[51].

50. *Ibid.*, p. 261.

51. *Ibid.*, trad. modificada [490, 491].

La "doncella", "espíritu del destino que nos presenta estas obras de arte"[52], es la alegoría del principio de simplificación espiritual. Este aparece a la vez como fuerza tanatológica –desaparición de la vida elemental– y como fuerza de reunión que *compendia* lo que ella recoge, dándole la forma de una esencialidad lógica.

En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Hegel afirma que "el pensamiento (...) es el más poderoso abreviador (*der mächstigste Epitomator*)"[53]. Los acontecimientos que se desarrollaron en "largos periodos" terminan por "resumirse en abstracciones (*mit Abstraktionnen abkürzen*), es decir, en puras *determinaciones de pensamiento*[54]. De manera general, toda esencialidad de pensamiento es una abreviación:

> En efecto, qué número infinito de detalles singulares del ser-ahí exterior y de la actividad contienen en sí representaciones como batalla, guerra, pueblo o mar, animal, etc. Lo mismo ocurre con las representaciones Dios, o Amor, etc., ¿no engloban ellas, por la simplicidad de dicho representar, un número infinito de otras representaciones, actividades, estados, etc.?[55]

Una primera definición del principio de simplificación puede ser aislada: este principio se asimila al trabajo mismo del concepto, en cuanto efectúa "la inmensa abreviación del detalle singular de las cosas (*die unermeßliche Abbreviatur gegen die Einzelheit der Dinge*)"[56].

## B) *La punta embotada del sentido*

El entendimiento es quien abstrae su significación universal de la riqueza sensible. Esta abstracción no tiene, como se po-

52. *Ibid.*, p. 262.

53. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Introducción, p. 20 [552].

54. *Ibid.*

55. *Préface à la Science de la logique* de 1831, p. 17.

56. *Ibid.*, p. 22 [29].

dría creer, el sentido unívoco de una muerte, sino que ella aparece igualmente como una animación. La *Ciencia de la lógica* lo afirma:

> El entendimiento ciertamente da [a las determinaciones de pensamiento], por la forma de la universalidad abstracta, por así decir, una *dureza* de ser (*Härte*), que ellas no poseen en la esfera cualitativa ni en la esfera de la reflexión; pero por esta simplificación (*diese Vereinfachung*), él al mismo tiempo las *anima* (...) y afila[57].

Por consiguiente, las determinaciones de pensamiento tienen forma de "puntas"[58].

¿Cómo hay que entender la "dureza" hegeliana? "Dureza de ser", eso puede ser primero "consistencia (*Halt*) del ser", a la vez firmeza, consecuencia y resistencia (al tiempo, por ejemplo, más grande que la resistencia de un fenómeno, cualquiera sea este). Esta dureza es la emergencia dialéctica de una *cualidad por reabsorción de lo cuantitativo fenoménico*. De la determinación de pensamiento se sigue una dureza... de corazón, el efecto producido por el concepto puede ser infinitamente menos "sensible" que el afecto producido por el fenómeno. En efecto, la implicación del sujeto es bastante menor cuando se encuentra en contacto con los rasgos prácticamente innumerables del fenómeno. Paradójicamente, el pinchazo de la "punta" puede dejar insensible lo vivo. Pero, en otro nivel, la punta permite llegar *hasta el fin* del fenómeno, acabarlo en cierto sentido, lo que por supuesto significa también hacerlo morir en su concepto. Dureza y punta evocan, a la vez, lo abrupto y el punto, es decir, la *decisión* inversora, o sea, el "a partir de qué...".

¿Qué sucede con la "animación" en relación con la dureza y con la punta que precisamente evocan la ausencia de alma, sino de espíritu, incluso la ausencia de corazón? Esta

57. *Doctrine du concept*, p. 82, 83.

58. *Ibid.*

animación es el "alma" misma de la relación resumida por el concepto. El conjunto de las animaciones ligadas a lo fenoménico se encuentran a la vez abstraídas, reunidas, religadas y unificadas por el concepto. La reducción *formalizante* del contenido especulativo, su *escritura lógica,* confieren paradójicamente al ser despojado de sus singularidades una manera de singularidad que es por excelencia su "*característica (Eigentümlichkeit)*"[59].

Cada momento del desarrollo espiritual termina por reducirse a esta característica dominante que lo resume como su signo lógico. "El espíritu encarnó, en cada forma, el contenido total de sí mismo"; *a posteriori,* esta forma solo revela ser

> el espíritu incompleto, una figura en el ser-ahí total de la cual una sola determinidad (*Einer Bestimmtheit*) es dominante, mientras que las otras son solo presentadas en rasgos borrosos (*nur in verwischten Zügen vorhanden sind*)[60].

De este texto se desprende una segunda definición del principio de simplificación: la *reducción de la constelación fisionómica de un ser, de una cosa o de un momento del pensamiento tiene su rasgo distintivo.*

Sin embargo, conviene advertir que esta potencia de aguzamiento del sentido se redobla al mismo tiempo por un proceso de *aplanamiento* y de *embotamiento.* Para el individuo que se apropia la historia del espíritu,

> el contenido es la efectividad ya aniquilada (*getilgte*) en su posibilidad, o la inmediatez ya forzada (*bezwungne*), la configuración ya reducida en su abreviación (*auf seine Abbreviatur herabgebracht*), a la simple determinación de pensamiento[61].

59. *Phénoménologie de l'esprit,* 1, p. 26.

60. *Ibid.,* trad. modificada [22].

61. *Ibid.,* p. 27.

Dicho de otro modo, el trabajo por el cual el significado *se aguza* tiene como resultado reducir el camino espiritual a una impronta que *borra las asperezas*.

> En el espíritu que está en un estadio más elevado que otro, el ser-ahí concreto inferior es rebajado a un momento insignificante (*zu einem unscheinbaren Momente herabgesunken*); lo que precedentemente era la Cosa misma ya solo es una huella (*nur ein Spur*), su figura está velada (*eingehüllt*), y se ha convertido en un simple matiz de sombra (*eine einfache Schattierung geworden*). (...) El ser singular debe también recorrer los grados de cultura del espíritu universal según el contenido, pero como figuras ya depuestas (*schon abgelegte Gestalten*) por el espíritu, como los grados de una vía ya trazada y aplanada (*als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet ist*); así vemos en el campo de los conocimientos que lo que, en épocas anteriores, absorbía el espíritu de los adultos, es rebajado (*herabgesunken*) ahora a conocimientos, a ejercicios, e incluso a juegos de la infancia (...)[62].

La acumulación-reducción del contenido espiritual a su punta tiene como consecuencia un atajo en el trayecto necesario en su captura. Desde entonces, el esfuerzo que debe cumplir el individuo es menor. La punta erosiona el surco que profundiza a medida que lo profundiza. Ciertamente, el individuo debe experimentar la pena y la paciencia del camino, y "no puede concebir su sustancia por una vía más corta"; sin embargo, "la pena es al mismo tiempo menor (*geringere Mühe*) ya que en sí todo esto está cumplido (*vollbracht*)"[63]. El *resumen*, que solo es un atajo del esfuerzo –un esfuerzo resumido– solo es precisamente una manera de hacer trampa con la longitud del camino.

Estos extractos sacan a relucir una tercera definición del principio de simplificación que completa la segunda: *el traza-*

62. p. 26 [22, 23].

63. p. 27.

*do espiritual procede simultáneamente del trabajo de avivamiento y del trabajo de borradura efectuado por la punta.*

C) *La aceleración "precisada"*

*Der Grundriß*: el Compendio o la Abreviatura. Esa es para Hegel la forma adecuada del libro de filosofía. *Grundriß* significa igualmente, en la lengua alemana, el plano o la vista del plano. Es notable que este *corte* aparezca, en Hegel, como la forma definitiva y no propedéutica, de la exposición especulativa. En el Prefacio de la primera edición de la *Enciclopedia*, el filósofo evoca la concepción ordinaria del Compendio según la cual

> es (...) una *finalidad exterior* del orden y organización lo que entra en consideración cuando se trata de un contenido ya presupuesto y bien conocido (*bekannt*) que tiene que ser expuesto en la brevedad buscada. (...) La presente exposición no está en este caso, sino que establece una reelaboración de la filosofía siguiendo el método que terminará, espero, por ser reconocido como el único verdadero, idéntico al contenido (...)[64].

La Compendio hegeliano solo se presupone a sí mismo. Lejos de ser el resumen de un desarrollo anterior más amplio, aparece como la forma originaria de la exposición filosófica. El "encogimiento" de la "derivación sistemática" de los conceptos, es decir, de su "prueba"[65], no es en absoluto una amputación arbitraria sino que respeta el movimiento mismo del despliegue espiritual. Si Hegel puede afirmar que su método no está aplicado desde fuera del contenido espiritual, es porque en ella se adapta el ritmo, y que su movimiento es precisamente aquel de una *aceleración* de su propio curso mediante el aminoramiento del esfuerzo y la contracción del

64. Préface à l'édition de 1817 de la Enciclopedia, *Science de la logique (E)*, p. 117.

65. *Ibid.*

tiempo de captura. "Es parte de la naturaleza de una enciclopedia ser un compendio"[66].

De estas consideraciones se sigue la posibilidad de una cuarta definición del principio de simplificación: *la tendencia del saber a condensarse originariamente a sí mismo.*

## D) *Modalidades de la forma en compendio*

La simplificación es un juego de la forma sobre sí misma; en ese sentido, ella conlleva la diferenciación hegeliana de todas las modalidades de la forma. Ella opera para reducir la *configuración sensible* del ser-ahí. Ella trabaja entonces en la *Gestalt* que compendia como determinación de *forma* (*Formbestimmung*), modo de ser de la esencialidad lógica. Ambas "formas" trazan el camino de la *Bildung* –formación o cultura– tanto del individuo como del espíritu en general, en cuanto que "este se educa en su concepto". Por lo demás, la *Form* hegeliana se encuentra en relación con tres modalidades tradicionales de la forma.

La simplificación reduce cada figura del espíritu a una característica dominante. Conviene aproximar dicha característica de la μορφή aristotélica que designa la forma entendida como *rasgo* que se obtiene al precio del ausentamiento y de la privación que dibuja. Cuando la *Gestalt* se priva de sí misma, no por ello desaparece, sino que deja lugar a la inscripción que la resume.

Por otra parte, el Prefacio a la *Fenomenología* califica explícitamente de sinonimia a la relación entre la "determinidad de la forma" y el ὅρος griego. El ὅρος, límite, frontera, tope, designa en Hegel el corte individual e individuante, el "para sí", que es determinación de sentido. Solo lo delimitado es inteligible: "Lo perfectamente determinado es lo que es al mismo tiempo exotérico, concebible, y capaz de ser para todos y ser la propiedad de todos"[67].

---

66. Bernard Bourgeois, "Présentation", *Science de la logique (E), op. cit.*, p. 11, 12.

67. *Phénoménologie de l'esprit*, 1, p. 14. Hegel juzga severamente las reservas de sus contemporáneos respecto del ὅρος (lo absoluto es según ellos ilimitado, y por

Finalmente, la *Form* hegeliana mantiene una relación fundamental con el εἶδος. Hegel define el εἶδος o la ἰδέα como "universalidad determinada o especie"[68]. El εἶδος es la imagen ideal de una cosa. La reducción de la cosa a su rasgo característico le permite acceder a la idealidad. La simplificación es una *eidética*: gracias a su función abreviadora, ella esclarece el estilo de la singularidad. Al simplificarse, al frotarse contra sí misma por su reflexión sobre sí, se pule en cierto sentido, cada determinación se esclarece a sí misma. Por consiguiente, esta iluminación proviene del empañamiento del destello originario para sustituirlo. La operación de simplificación regula así las condiciones de visibilidad de la presencia.

## III. La simplificación es *habitual* y *kenótica* a la vez

De la misma manera en que el alma es, gracias al hábito, "penetración formadora" del cuerpo, el espíritu penetra su propio ser-ahí sensible y la corporeidad de cada uno de sus momentos. La simplificación resulta de la fluidificación de su propia sustancialidad, por parte del espíritu. En efecto, originariamente,

> el espíritu se opone a sí mismo en sí; para él, es el verdadero obstáculo hostil que debe vencer; la evolución, calma producción de la naturaleza, constituye para el espíritu una lucha dura, infinita, contra sí mismo[69].

Por la simplificación, el espíritu reduce la resistencia de su ser-ahí que así ablanda, pliega y convierte en instrumento. La simplificación produce la *segunda naturaleza del espíritu*

---

consiguiente, sin forma): "Los discursos proféticos creen permanecer en el centro mismo y en la profundidad de la cosa; ellos miran con desprecio la determinidad (ὄρος) y se apartan a propósito del concepto y de la necesidad (...)".

68. p. 49.

69. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 51.

por reducción de la primera en determinidades lógicas, que, desde entonces, son muchas "contracciones" de energía potencial, empezando por posesiones (ἕξεις)[70]. Se engrana un mecanismo que *familiariza* al espíritu con su propio desarrollo, y el individuo con su propio espíritu. Este mecanismo, constituido por la puesta en relación y la animación de las huellas "implícitas en [el individuo] desde mucho tiempo (*die er längst inne hat*)", es el mismo del hábito[71].

Al mismo tiempo, la instalación de este mecanismo provoca una alienación *sacrificial* del espíritu. Al mismo tiempo que, por el hábito, el espíritu reduce la distancia de sí mismo a sí, él se despoja de sí mismo. En un primer momento, el resultado de la simplificación transforma la exposición especulativa en "una serie de cajas cerradas con sus etiquetas en una botica de tendero"[72]. El espíritu cumple el sacrificio de sí hasta transformarse en una instancia mortificada "sin la carne ni la sangre"[73].

Al mismo tiempo, esta formalización mortífera es una garantía de *sobrevida*:

> Lo que es excelente no solo no puede escapar al destino de ser así desvitalizado y desespiritualizado, ser despojado de su piel y ver cómo ella es portada por un saber sin vida y pleno de vanidad; debe también reconocer en ese mismo destino la potencia que aquello excelente ejerce sobre las almas, sino acaso sobre los espíritus; es preciso reconocer ahí el perfeccionamiento hacia la universalidad y la determinidad de la forma, en lo que consiste su excelencia, y que solo hace posible la utilización de esta universalidad de una manera superficial[74].

70. Hegel escribe, en el prefacio a la *Fenomenología del espíritu*: "Al ya ser una cosa pensada, el contenido es *propiedad* de la sustancia". 1, p. 27.

71. *Ibid.*, p. 26 [22].

72. p. 45.

73. *Ibid.*

74. *Ibid.*

El devenir formal es inmanente al desarrollo del concepto y constituye su devenir necesario. Si la reducción del ser-ahí concreto a la determinidad simplificada es un sacrificio de la carne espiritual, ella también permite la apropiación del contenido especulativo por parte del espíritu individual. El individuo "consume" la cultura como una "naturaleza inorgánica", y reproduce en sí misma el movimiento de destrucción ya presente en la simplificación. Es solo así que él lo *interioriza.*

## IV. Conclusión: el Sistema como estancia del espíritu

La determinación simplificada es entonces, a la vez, una individualidad ejemplar –duelo de la individualidad– y una esencia particularizada –duelo de la universalidad. Este residuo ontológico procede por una *doble supresión*: por embotamiento (hábito) y por sacrificio (alienación), y por una *doble conservación*: permanencia de una virtualidad de reactualización, permanencia de la singularidad desaparecida en cuanto huella interiorizada:

> El conservar ya incluye en él a lo negativo [que consiste en que] algo está sustraído a su inmediatez, y que parte por un ser-ahí abierto a las influencias exteriores, [y que se sustrae] para el mantener –Es así que lo relevado es al mismo tiempo conservado, que solo ha perdido su inmediatez, pero que sin embargo no ha desaparecido[75].

La *Aufhebung*, a la vez habitual y kenótica, salva y pone a resguardo lo que suprime. Esta salvaguarda depende del proceso de simplificación. De una manera general, toda conservación es una economía de la pérdida. La mantención siempre exige la perdición para contradecir el desperdicio

75. *Doctrine de l'être*, trad. modificada, p. 81.

mismo. Según Hegel, esta relación entre mantención, perdición y desperdicio opera como reducción y abreviatura: el atajo es la condición paradójica de la longevidad.

La simplificación, al reducirlas a "puntas", da a las determinaciones espirituales el valor de particularidades absolutas, todas con sus características propias, y que conservan la "dureza de ser" de su singularidad. Convertidas en *momentos*[76], momentos que, por definición, solo tienen sentido en el lugar que les toca al interior de la totalidad que componen, estas determinaciones fundamentalmente permanecen en conexión con el todo.

> Lo más rico es (...) lo más concreto y [lo] *más subjetivo*, y lo que se retoma en la más simple profundidad [es] lo más poderoso y lo que tiene la mayor influencia. La suprema punta afinada es la *personalidad pura*, pero que, por la dialéctica absoluta de su naturaleza, recoge y mantiene también todo en sí (...)[77].

Cada determinación encuentra su lugar propio en la totalidad del lugar. Así, la economía habitual-sacrificial determina la estancia del espíritu, que no es otra cosa que el *Sistema*, o "forma absoluta".

76. "Si se determina de manera más precisa lo que está relevado (*das Aufgehobene*), algo solo está aquí relevado en la medida en que ha accedido a la unidad con su opuesto; en esta determinación más precisa está reflexionado, y puede ser debidamente llamado momento". *Doctrine du concept*, trad. modificada, p. 83.

77. *Ibid.*, p. 389.

# CAPÍTULO III

# "POR SÍ MISMO"

Si es cierto que el relevo dialéctico no es un proceso cuyos términos y funcionamiento estarían fijados de antemano, que comiencen rigidizados, es preciso mostrar entonces que la *Aufhebung* es susceptible de obedecer a su propia ley, es decir, que es susceptible de *transformarse* y *simplificarse a sí misma*. El advenimiento del saber absoluto, lejos de provocar con un golpe inesperado la detención de todo progreso dialéctico, implica al contrario su *metamorfosis*. El relevo dialéctico se convierte así en *relevo absoluto –absuelto de sí mismo*.

Dicha metamorfosis solo puede revelarse en el momento en que la filosofía echa "una mirada atrás hacia su [propio] saber", es decir, en que refleja su propia *sistematización*. ¿Cómo aparece para ella su propio Sí mismo (*Selbst*), o sustancia-sujeto cumplida? ¿Qué forma toma, por consiguiente, el proceso de auto-determinación?

Estas cuestiones, que conciernen al *sujeto* del *Sistema*, llevan a descubrir, contra todo lo esperado, el verdadero lugar del pensamiento hegeliano del *acontecimiento*.

# I. El "desprenderse de Sí"

## A) *Retorno al tercer silogismo de "La Filosofía"*

El tercer silogismo de la filosofía (espíritu, lógica, naturaleza) es la idea de la filosofía

> que tiene *la razón que se sabe*, lo absolutamente universal, como *término medio* que se escinde en *espíritu* y *naturaleza*, que hace de aquel la presuposición en cuanto proceso de la actividad *subjetiva* de la Idea, y de esta el extremo universal, en cuanto proceso de la Idea que es *en sí*, objetivamente[78].

En este silogismo, la idea, que vuelve a sí misma luego de la experiencia del juicio, se abre a la existencia natural. El último parágrafo de la *Doctrina del Concepto* permite caracterizar con más precisión esta "apertura". Hegel describe ahí el último pasaje de la idea a la naturaleza en los siguientes términos: "La Idea", por "decisión (*Entschluß*)", "se *desprende* ella misma libremente (*sich selbst frei entläßt*) (...)"[79]. El significado del *desapego de sí* de la idea, mediante la cual ella se plantea como libre existencia, es un punto capital para la comprensión del saber absoluto.

El orden del silogismo sitúa a la certeza de sí ("la razón que se sabe") en una posición media entre subjetividad y objetividad. De ahí se desprende que el "Yo pienso" abandona, en la subjetividad, la posición originaria de la que está en general afectado para entrar en un orden en el cual no es más que un término. El "Sí mismo" aparece entonces como *subjetividad que excede al Yo*.

78. *Philosophie de l'esprit*, § 577, p. 374.

79. *Doctrine du concept*, p. 393.

## B) Aufhebung *y desasimiento*

El proceso mediante el cual la Idea se "desprende *libremente* a sí misma" no es un movimiento aislado en la economía lógica del despliegue espiritual. En efecto, si se dirige la atención al léxico de la filosofía hegeliana se puede ver que los verbos que designan el "desprenderse de sí" son numerosos bajo la pluma del filósofo. Es posible tematizar un registro del *desasimiento especulativo* en la obra de Hegel. A primera vista el "desasimiento" –que significa la renuncia, la desposesión y designa, en el lenguaje jurídico, la acción de ceder a otro lo que se tiene– aparece como el contrario mismo del "relevo", movimiento que, aparentemente, no cede nada y no deja escapar nada.

Sin embargo, a la inversa de lo que una consideración inmediata podría hacer pensar, ambos procesos del relevo y el desasimiento son eminentemente *solidarios*. Es fácil advertir que, en el último momento del Espíritu absoluto –"La Filosofía"–, el verbo *aufheben*[80] aparece como sinónimo de los verbos *befreien* ("liberar")[81] y *ablegen* ("deshacerse de")[82]. El desasimiento especulativo, lejos de ser extraño al proceso de la *Aufhebung*, es más bien su cumplimiento. El desasimiento es el *relevo del relevo*, el resultado del trabajo de la *Aufhebung* sobre sí misma y, en esta medida, la transformación de ésta. Esta transformación es producida por el movimiento mismo de la supresión-conservación en cierto momento de su historia, en el momento del saber absoluto. El desasimiento especulativo es *el relevo absoluto* –si se entiende por "absoluto" *el relevo liberado de cierto tipo de apego*.

80. Empleado en particular en el § 576 [462].

81. Empleado en el § 573 [451].

82. Empleado al final de la Nota del § 571 [450].

## C) *Una síntesis sin "Yo"*

En el tercer silogismo de la filosofía, "la razón que se sabe" o certeza de sí, se encuentra en posición media. El prefacio de la *Fenomenología del espíritu* ya desarrolla, a su manera, esta *momentaneización del "Yo pienso"*. Ahí Hegel formula la siguiente afirmación capital para la comprensión de su filosofía:

> Los pensamientos devienen fluidos (*die Gedanken werden flüssig*) cuando el puro pensamiento, esta inmediatez interior, se conoce como momento, o cuando la pura certeza de sí misma hace abstracción de sí (*von sich abstrahiert*); para eso, ella no debe separarse o ponerse aparte (*auf die Seite setzen*), sino que debe abandonar (*aufgeben*) la fijeza de su auto-posición (*das Fixe ihres Sichselbstsetzens*), o sea, la fijeza de lo puro concreto que es el yo mismo en oposición al contenido distinto, o sea la fijeza de las diferencias que, planteadas en el elemento del puro pensamiento, participan de esta incondicionalidad del yo[83].

El tema del desasimiento aparece claramente con el empleo del verbo *aufgeben*, "abandonar". Al "abandonar" la "fijeza de su auto-posición", el pensamiento suelta prenda, como una mano que se abre y renuncia a tener lo que tiene. De ello resulta la *relajación de la tensión* que la separa de su objeto, tensión ligada a la mantención de la distancia que organiza su frente-a-frente. El desasimiento especulativo aparece primero como el acto por el cual *el Yo renuncia a sí mismo y a su poder de mantenimiento y dominio*. El resultado de dicho abandono no es la reducción de la diferencia entre el pensamiento y lo pensado, sino la flexibilidad –o fluidificación– de su relación mutua, que deja de aparecer como oposición entre dos "lados" rigidizados y fijos: el "Yo" o "pura certeza de sí-mismo", por una parte, y el lado de las determinidades objetivas o "contenido distinto", por otra.

83. *Phénoménologie de l'esprit*, 1, p. 30 [27].

La consecuencia de esta fluidificación es considerable, en la medida en que esta última marca el fin del "cara a cara" que sirve de base tradicionalmente la concepción de la relación entre sujeto y objeto. Al "abandonar" esta relación, el pensamiento se libera de la rigidez de un frente-a-frente *que ya no da nada para ver*. Para Hegel, esta relación, en su determinación tradicional, corresponde efectivamente *a cierto estado* y a *cierta época* de la *perspectiva* que han –lógica y cronológicamente– *tenido su tiempo*.

El saber absoluto, que comprueba la identidad de la sustancia y el sujeto, y que así permite una relación inédita del saber con aquello que sabe, no procede de una nueva determinación de la distancia entre sujeto y objeto, sino de su suspenso. Eso significa que esta distancia –movimiento por el cual el sujeto se pone a distancia de sus determinaciones para ver(las) venir– no es fundadora. En esta medida, es claro que *el fin de la separación* no clausura toda perspectiva: por el contrario, ella descubre por fluidificación una *estructura de advenir más originaria*, que aquella por la cual el sujeto fija y rigidiza la distancia con sus propias determinaciones o accidentes. El "Yo pienso", o pura certeza de sí-mismo, solo es un momento, y solo habrá tenido un tiempo en el despliegue mismo de la subjetividad, eso es lo que el tercer silogismo de la filosofía revela a partir de su orden mismo. La unidad originariamente sintética –puesta en relación apriórica entre opuestos– no siempre ha sido y ya no es aquella de la apercepción, si entendemos por "apercepción" la identidad absoluta del sujeto definido como Yo=Yo. En lo sucesivo, *la síntesis se hace sin Yo*.

## II. Sobre la causa

### A) *El Sí mismo y su automatismo*

¿Cómo son posibles este abandono de sí y este libre desasimiento? En tanto "decisión (*Entschluß*)", ¿no proceden acaso también de una instancia de dominio? ¿Abandonar la "fijeza

de su auto-posición" no es acaso todavía tomar posición? Encontraríamos aquí la temática del golpe inesperado: ¿*Quién* decide el desasimiento?

A esta pregunta, Hegel responde: "Sí mismo (*Selbst*)". ¿Pero qué es "Sí mismo"? El Sistema –subjetividad originaria, instancia sintética más antigua que el "Yo"– en el que se reúnen y se componen las determinaciones. ¿Pero en qué medida este "Sí mismo" tiene el poder de decisión? ¿Cómo el "Yo", despegándose de sí mismo, puede renunciar al dominio en beneficio de este último?

Este desasimiento se opera por sí mismo (*aus sich selbst*), por *automatismo* y no por *autocracia*. "Sí mismo", "sí-mismo", traducen el griego αὐτοῦ. Αυτόματος significa: que se mueve por sí mismo, que va, viene y actúa por su propio movimiento. El *Selbst* está presente en los conceptos hegelianos de *Selbstbewegung*, auto-movimiento, y *Selbstbestimmung*, auto-determinación. Mediante el uso de estos conceptos, Hegel pone de relieve una ley de composición, un proceso de síntesis, que ellos mismos operan por sí mismos. El principio de funcionamiento de este automatismo es un principio de *auto-distribución* y *auto-clasificación*. El Prefacio de la *Fenomenología del espíritu* lo expone de este modo:

> El contenido muestra que la determinidad (*Bestimmtheit*) no es recibida de otro y no es fijada (*aufgeheftet*) en él, sino que se la da a sí mismo y se ordena por sí mismo en un momento o en un lugar del todo (*rangiert sich aus sich zum Momente und zu einer Stelle des Ganzen*)[84].

La afinación de la "punta", inherente al trabajo de la simplificación dialéctica, no es el resultado de una actividad del "Yo pienso", que "pondría" (o que más exactamente "abrocharía", "fijaría", "pescaría", como se dice en el verbo alemán *heften*) la forma simplificada al contenido. Procede, *también*,

84. *Ibid.*, p. 46 [39, 40]

de un desasimiento, inmanente a las determinaciones objetivas. En el capítulo del "Saber absoluto", Hegel escribe:

> Cada momento se despoja (*läßt... ab*) por el otro de la independencia de su determinidad en la cual surge en contraste con el otro momento. Este desasimiento (*die Ablassen*) es esta misma renuncia (*Verzichtung*) a la unilateralidad del concepto que en sí constituye el comienzo[85].

El principio de simplificación, en cuanto *tendencia*, es el *potencial del cual saca fuerzas el automatismo del Sistema*. En el momento del saber absoluto, el Sistema aparece como un movimiento de reunión de la presencia que *no está presente para sí misma*; una vez más, no es obra del "Yo". La auto-determinación de la sustancia –movimiento de diferenciación de la totalidad en determinaciones individuales– se manifiesta, a fin de cuentas, como un movimiento de *taxonomía ontológica* que procede de la tendencia del ser a constituirse *por sí mismo* en Sistema.

Volvamos sobre la relación del desasimiento con la *Aufhebung*. Los verbos *ablegen, aufgeben, ablassen, weglassen*, tienen todos ellos el doble significado de la supresión y la conservación. En efecto, *Ablegen* significa despojar, quitar, deshacerse de, pero también distribuir y clasificar. Los momentos del Sistema son a la vez "pasados" y dispuestos ("conservados") en el lugar en que se acondicionan ellos mismos por sí mismos. *Aufgeben* significa, por una parte, abandonar, relajar, hacer su duelo y, por otra parte, significa registrar, insertar, enviar. Cada momento hace el duelo de su unicidad, renuncia a su libertad clara, y con ello se integra y se conserva en la totalidad.

¿Qué es lo que entonces distingue al desasimiento y al relevo, tal como estos verbos lo caracterizan? En cuanto relevo absoluto, el desasimiento designa el proceso de supresión-conservación *despegado* de la relación sujeto-objeto,

85. *Ibid.*, 2, p. 301.

liberado de la instancia que, tradicionalmente, pretendía dominarlo, mientras que él está en realidad sometido a él. Los verbos *ablassen* y *weglassen*, que ambos quieren decir a la vez vaciar, hacer desaparecer y dejar hacer su camino, dejar ser, vienen en auxilio de la significación dinámica de lo absoluto como liberación y absolución.

El movimiento de la simplificación especulativa *despide* las *facultades* intelectuales –conciencia, entendimiento, razón– que lo han hecho originariamente posible. El desarrollo de la *Fenomenología del espíritu* da cuenta en su conjunto del despliegue progresivo de dichas facultades, las cuales tienden a la abreviación del contenido que ellas forman como determinaciones abstractas. Al hacer esto, ellas se encuentran "reducidas" por el sentido de su empresa. El Sistema no tiene autor.

Si no se tiene en cuenta el automatismo, condición de la auto-determinación y del auto-movimiento, es imposible captar lo que tiene lugar en el momento del saber absoluto. Sin esta *fuerza de desapego*, presente en todas partes en el texto de Hegel, que libera al espíritu de su apego a la salvaguarda, es imposible distinguir el proceso del *Aufhebung* de aquel de la mala infinitud.

## B) *Contingencia, necesidad, libertad*

Hablar de automatismo no es remitir a la imagen de una pura y simple mecánica del Sistema hegeliano, como se hace comúnmente: en la máquina, incluso en la maquinación dialéctica, todo encontraría su lugar sin que intervenga la menor libertad de decisión.

El concepto de automatismo, por poco que se interrogue el griego, confía de entrada su carácter especulativo. En efecto, ὁ αὐτοματισμός designa "lo que sucede por sí mismo". Y ello se entiende de dos maneras: que sucede por sí mismo porque tiene en sí mismo su propia necesidad; que sucede por sí mismo por chance o por azar. Aristóteles emplea τὸ αὐτόματον con el sentido de azar, de caso, por oposición a τέχνη. Y el verbo αὐτοματίζειν dice ambas cosas: hacer algo

por su propio movimiento (autonomía) y actuar sin reflexión, por azar (heteronomía de la contingencia). En el *cruce de lo esencial y lo accidental*, el automatismo despliega su significado conceptual.

El *automatismo especulativo* economiza para Hegel la doble tendencia, inmanente al proceso de la *auto-determinación*, del *devenir esencial del accidente* y del *devenir accidental de la esencia*.

Toda contradicción procede originariamente de la tensión entre la *totalidad* de la sustancia –síntesis del conjunto de los predicados– y su *particularidad* –existencia separada, ab-soluta, del accidente. La "reflexión exterior", dice Hegel en la *Ciencia de la lógica*, plantea "la sustancia desprovista-de-forma (*formlos*)" por un lado, y la "variación de los accidentes (*Wechsel der Akzidenten*)", por otra[86]. Por un "lado", en efecto, la totalidad tiende a negar su ser determinado para experimentarse en su igualdad simple consigo:

> El espíritu (...) es, de manera formal, la *libertad*, la absoluta negatividad del concepto como identidad consigo. Siguiendo esta determinación formal, *puede* hacer abstracción de todo exterior y de su propia exterioridad, de su ser-ahí mismo (...)[87].

Por otro "lado", la particularidad tiende a tomarse ella misma como el todo, sin consideración de otras determinaciones:

> El círculo que descansa en sí cerrado sobre sí, y que, como sustancia, mantiene todos sus momentos, es la relación inmediata que no suscita ningún asombro. Pero que lo accidental como tal (*das Akzidentelle als solches*), separado de su perímetro, lo que solo está ligado y efectivo solo en su conexión con otra cosa, obtiene un ser-ahí propio y una libertad distinta, es la potencia prodigiosa de lo negativo (...)[88].

86. *Doctrine de l'essence*, p. 272.

87. *Philosophie de l'esprit*, § 382, p. 178.

88. *Phénoménologie de l'esprit*, 1, p. 29.

En "su concepto inmediato", dice Hegel, esta "relación de la *sustancia* y los *accidentes*" es una relación (*Verhältnis*) entre la necesidad (*Notwendigkeit*) y la contingencia (*Zufälligkeit*)[89]. La sustancia es a la vez "totalidad del todo"[90] que "comprende en sí la *accidentalidad*"[91], relación calma de la identidad consigo, y "totalidad que aparece, accidentalidad", o "esfera del surgir y el desaparecer" de los predicados. La necesidad sustancial se experimenta como *necesidad* en el *azar* (*Zufall*) y la *contingencia* (*Züfalligkeit*) de los predicados. Esta relación de la sustancia con la no-sustancia (los accidentes), constituye la "actuosidad (*Aktuosität*)" de la sustancia. Es por esta actuosidad que la sustancia se manifiesta a la vez como "potencia creadora" y como "potencia destructiva". Sin embargo,

> (...) ambos son idénticos; el crear, destructor, la destrucción, creadora; porque lo negativo y [lo] positivo, la posibilidad y [la] efectividad, están absolutamente unidas en la necesidad sustancial[92].

El *automatismo especulativo* está en el principio de la *auto-regulación* de la contingencia y la necesidad. En este sentido, aparece como un *régimen específico de causalidad* o de *tratamiento del acontecimiento*.

Es corriente interpretar el pensamiento hegeliano de la relación entre la necesidad y la contingencia, o "relación de causalidad (*Kausalitätverhältnis*)"[93], como la puesta en evidencia de una simple inversión mecánica cuando se ponen una detrás de otra frases como "la necesidad se determina como contingencia", "la contingencia es (...) la necesidad absoluta"[94], o incluso "la unidad de la necesidad y la contingencia

89. *Doctrine de l'essence*, p. 269.

90. *Ibid.*, p. 271.

91. *Ibid.*, p. 270.

92. *Ibid.*, p. 272.

93. p. 269.

94. p. 266.

(...) debe ser denominada efectividad absoluta"[95]. De ello se deduce que todo posible deviene efectivo y que, en otros términos, todo accidente tiene un sentido, y que para Hegel no hay *accidente puro*.

Dicha lectura es errónea. Es necesario lo que contiene su causa en sí mismo y no puede, por esta razón, ser otro que lo que es. Hegel declara: "La necesidad es el ser, *porque* es, la unidad del ser con sí-mismo, que tiene a sí mismo como fundamento"[96]. Pero también agrega: "Inversamente, porque tiene un fundamento, no es ser, no es pura y simplemente más que apariencia, relación (*Beziehung*) o mediación".

Hegel muestra aquí que la contradicción inherente a todo fundamento se sostiene en que es relativo (es decir, en relación, *Beziehung*) a lo que funda. Fundarse o causarse a sí mismo compromete una relación de sí a sí mismo en la cual uno *empuja* al otro, haciendo aparecer un sí mismo activo y un sí mismo pasivo. Hegel habla de "una pasividad planteada por [la] actividad misma" y muestra que en un primer tiempo, la sustancia absoluta "crece en sí misma como necesidad"[97]. Hay un *hecho* constitutivo de la necesidad: en el fundamento de ella misma, ella nunca es el fundamento de sí misma, pero por el contrario se experimenta en su pasividad radical respecto de sí: su venida en sí misma se le aparece como no dependiente de ella. La necesidad olvida su origen.

Un *punto aleatorio* habita la esencia o la "sustancia originaria". Es en esta perspectiva que conviene comprender la afirmación según la cual la esencia de la necesidad es la contingencia. El devenir accidental de la esencia procede originariamente del proceso mediante el cual la necesidad se erige en acontecimiento.

¿Qué ocurre entonces con la contingencia? Es contingente lo que puede ser de otro modo a como es. Las determinaciones que aparecen como "sustancias indiferentes", "exteriores

95. p. 262.

96. p. 294, 295.

97. p. 293.

a sí mismas" son contingentes[98]. Ahora bien, la "violencia"[99] mediante la cual la contingencia surge en el seno mismo de la necesidad asegura, al mismo tiempo, a lo contingente su plena *autonomía*. En cuanto origen de la violencia, lo contingente adquiere el estatuto de causa, y deviene *potencia* de la necesidad.

El resultado dialéctico de esta "conversación" entre la necesidad y la contingencia es la *libertad*:

> La necesidad no consigue la *libertad* por el hecho de que desaparece, sino por el hecho de que solo su identidad todavía *interior* se encuentra *manifestada*. (...) Inversamente, la *contingencia* consigue al mismo tiempo por ello a la *libertad*, en cuanto que los costados de la necesidad, que tienen la figura de efectividades libres para sí (...) *son* desde entonces *planteadas como identidad*, de modo tal que estas totalidades de la reflexión-en-sí, en su diferencia, *parecen* ahora también *como* [*totalidades*] *idénticas*, o son planteadas solo como una sola y misma reflexión[100].

## C) *La conversación entre la esencia y el accidente*

¿Qué conclusión extraer de la identidad dialéctica entre la necesidad y la contingencia? La cita precedente expone la manera en que la necesidad y la contingencia se liberan una a la otra y una de otra. Este proceso es el de la *génesis del sentido*: el sentido nunca es originario sino siempre producido, engendrado a partir de la manifestación de su pasividad. "Es por eso que es": la necesidad del sentido, la necesidad como sentido, hace surgir al mismo tiempo la pasividad absoluta del sentido –su contingencia. A la inversa, esta contingencia determina el sentido como potencia de irrupción, acontecimiento puro, que se impone absolutamente y, por ende, necesariamente.

98. p. 295.

99. p. 289.

100. p. 295.

Contrariamente a una opinión extendida, Hegel no niega la contingencia, no niega que algo pueda advenir, sino que afirma que es inútil, frente a lo que adviene, determinar un *orden de llegada* entre necesidad y contingencia, pensar lo que adviene a partir de un fundamento prexistente, o el fundamento a partir del accidente mismo. Contingencia y necesidad dialogan de tal manera que el espíritu se *libera* del reparto entre ambas y *deja caer* la doble aserción: habría podido ser de otro modo; no podía ser de otro modo. Es vano querer determinar la prioridad ontológica de la esencia en relación con el accidente, o del accidente en relación con la esencia, en la medida en que su co-implicación es originaria.

Esta verdad fundamental del hegelianismo resuena en el seno del Sistema, en toda su profundidad lógica e histórica, y permite capturar el concepto de *tradición* tal como la filosofía contemporánea –especialmente la de Heidegger– la pondrá en el centro de sus investigaciones. En su preocupación constante por probar que la filosofía no es nada fuera de su propia historia, que la verdad filosófica se confunde con el movimiento de su devenir, Hegel muestra que una tradición de pensamiento designa *a la vez* la manera en que un accidente (es decir, un surgimiento, en su lugar y tiempo, el nacimiento de la filosofía en Grecia, por ejemplo) se ha vuelto esencial (se ha vuelto un *destino*) y la manera en que un destino esencial se actualiza en sus accidentes, es decir, en sus épocas y sus momentos. El primado de uno sobre otro no puede ser objeto de saber, y es eso *lo que sabe el saber absoluto*. La filosofía hegeliana *asume* absolutamente el surgimiento de lo aleatorio en el seno mismo de lo necesario, y el devenir necesario de lo aleatorio[101].

Al relevar dialécticamente su "forma tiempo", el espíritu suprime la tendencia a cuestionar la posibilidad de *un origen totalmente distinto*, la posibilidad de un *destino totalmente distinto* a aquellos que han tenido lugar efectivamente. El tiempo que es relevado en el momento del saber absoluto –este

101. Remitimos en este punto al precioso libro de Gabriella Baptist, *Il Problema della modalità nelle logiche di Hegel. Un itinerario tra il possible e il necessario*, Genova, Pantograf, 1992.

tiempo vacío que la conciencia plantea *delante* de sí y que da al despliegue espiritual la apariencia del "libre acontecimiento contingente" –siempre deja *el tiempo para pensar que habría podido ser de otro modo*. Ahí reside, para Hegel, la posibilidad misma de la *alienación*, que siempre se sostiene, en su principio, en el sentimiento de una pérdida de la necesidad.

La cuestión de la *proveniencia* de lo especulativo es absolutamente indomeñable, y el espíritu se despega en ella de sí mismo. Todo el trabajo de Hegel sobre la esencia de la historia y de la tradición habrá sido necesario para que Heidegger pueda afirmar más de un siglo más tarde que es imposible y vano interrogar la posibilidad de una "manera (*Weise*)" de ser totalmente distinta que aquella que se ha desplegado como olvido del ser en la metafísica[102].

El vértigo que provoca la cuestión de lo *totalmente distinto*, cuestión que en realidad siempre es la del origen totalmente distinto, es una *solicitación* inevitable para el pensamiento, solicitación que sin embargo no proviene de un afuera efectivo, sino que emerge de lo Mismo. El "es porque es" (tautología formal inmediata de la necesidad) y el "eso podría haber sido totalmente distinto" (heterología de la contingencia) revelan, en la filosofía de Hegel, su complicidad originaria, que se manifiesta en la doble significación del "lo que sucede por sí mismo"

Todo comienza por la co-implicación del devenir esencial del accidente y del devenir accidental de la esencia. Nada la precede: la dialéctica es originaria, es el origen mismo. Es impactante advertir que la definición del concepto de dialéctica, desde su aparición en Grecia, *porta la marca de esta contradicción*. En efecto, es preciso muy poco tiempo –el tiempo de una generación– para que el sentido de la palabra "dialéctica" revele su significación contradictoria. En Platón, inventor de

102. Derrida se refiere a Hegel cuando expone una doble imposibilidad para el pensamiento: afirmar que Grecia no es más que "un accidente feliz", afirmar a la inversa que el origen griego de la tradición responde a una necesidad de orden escatológico. "Violence et métaphysique", *L'Écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, p. 117-228 ; p. 227.

este concepto, la dialéctica designa el método de conocimiento de las Ideas; en este sentido, ella es un discurso *esencial*. Ahora bien, con Aristóteles, ella se convierte en un método para extraer silogismos a partir de proposiciones verosímiles. La dialéctica, apropiada para la exposición de verdades contingentes, se hace discurso de lo *accidental*.

En la *Ciencia de la lógica*, Hegel evoca la historia atormentada de la dialéctica que, desde su estatuto platónico de "discurso más elevado", terminó por designar con el tiempo un discurso puramente contingente que no se distingue siquiera de la sofística:

> Además de que la dialéctica, habitualmente, aparece como algo contingente, ella tiene la costumbre de tener la forma más precisa de cualquier ob-jeto, por ejemplo, mundo, movimiento, punto, etc., se muestra que le compete a este mismo [ob-jeto] una determinación cualquiera, por ejemplo, según el orden de los objetos nombrados, finitud en el espacio o el tiempo, ser en *este* lugar, negación absoluta del espacio. (...) La consecuencia que se extrae de dicha dialéctica es de modo general la *contradicción* y la *nulidad* de las afirmaciones establecidas[103].

En el curso de su historia, la dialéctica oscila sin cesar entre el discurso esencial –ella es nuevamente reconocida, con Kant, "como necesaria para la razón"[104]– y el discurso accidental. Para Hegel, esa es la prueba de su alto tenor especulativo; la tensión elemental que la constituye es la pulsación vital del pensamiento. La dialéctica del origen se encuentra inscrita en el origen mismo del concepto de dialéctica.

103. *Doctrine du concept*, p. 377.

104. *Ibid.*

## III. Conclusión: la liberación energética

En el momento del saber absoluto, la simplificación llega a su cumplimiento, al punto en que el espíritu asiste –desapegado– al auto-movimiento de determinidades por el cual ellas se forjan como accidentes esenciales, es decir, como *singularidades*. En efecto, al final de la *Doctrina de la esencia*, Hegel muestra que el resultado de la relación dialéctica de la necesidad y la contingencia es el movimiento por el cual la "determinidad idéntica a sí [es] igualmente el todo"[105]. La determinidad se plantea entonces "como la *negatividad idéntica a sí misma* –lo *singular* (*das Einzelne*)"[106].

Para entender este punto capital, es preciso regresar al doble movimiento de desasimiento por el cual el "Yo pienso", por una parte, y las determinidades objetivas, por otra, renuncian a la fijeza y a la independencia de sus posiciones. De ello se desprende una fluidificación de estas últimas, fluidificación que conviene interpretar como una *liberación de energía*. La fuerza contenida en los estrictos límites de la perspectiva trascendental y mantenida en particular en la separación del sujeto y el objeto se desprende de sus lazos, y se vuelve libre para otras combinaciones y otras síntesis.

La filosofía hegeliana vuelve manifiesto el pasaje de un modo de reunión del ser –operación trascendental de la conciencia– a otro: el dispositivo de *distribución automática de las singularidades*. Según Hegel, la energía del surgimiento de determinidades, de formas de lo que adviene, siempre se mantiene cautiva. En el capítulo del "Saber absoluto", muestra que los momentos no deben ser pensados como estáticos, sino como "puros movimientos" que "se propulsan por ellos mismos por anticipado"[107]. El campo habilitado por esta dinámica no requiere la intervención de un Yo y no es obra de *nadie*.

---

105. *Doctrine de l'essence*, p. 295.

106. *Ibíd.*

107. *Phénoménologie de l'esprit*, 2, p. 304.

Por singularidades –o determinidades negativamente idénticas a sí mismas– es preciso entender todos los *estilos* del espíritu, las formas que toman los depósitos del pasado, obras, monumentos, doctrinas... Ellas aparecen como casos, en el doble sentido de determinidades que han advenido, que han hecho irrupción, en cuanto acontecimientos o *accidentes puros*, y como *individualidades ejemplares*, que dejan ver la fuerza de su necesidad. Una vez simplificadas, estas determinidades se disponen en nuevas relaciones mutuas. Al desasirse de su independencia para el otro, cada una de ellas se libra a un juego tensional que la "espacia" de su otro, situándola no en una oposición escindida, sino en una continuidad diferenciada con él. Lo que importa no es tampoco el carácter extremo de los contrarios, sino toda la distancia que los separa, la totalidad de su entredós.

Este juego de tensiones abre una perspectiva múltiple y móvil, un espejeo recíproco (una reflexión) que ya no es la producción de una conciencia individual y que ya no depende de *un* centro. Esta composición de perspectivas permite a las determinidades no oponerse simplemente las unas a las otras, sino sostenerse unas a otras en el tiempo en que se oponen. Cada determinidad abre un ángulo de vistas sobre la otra, en una organización sistemática estimulada por el establecimiento de *puntos de contacto*.

Hegel muestra cómo la teleología termina por *invertir su curso* en la medida en que las formas *ya actualizadas* liberan una energía potencial, partiendo de *posibilidades* de actualización. Distribuidas así, las singularidades están prestas a ser puestas en juego en *nuevas* construcciones, *nuevas* lecturas y *nuevos* pensamientos.

# CAPÍTULO IV

# EL FILÓSOFO, EL LECTOR Y LA PROPOSICIÓN ESPECULATIVA

## I. ¿Se puede *leer* (con) Hegel?

### A) *Para una hermenéutica especulativa*

A la luz de las conclusiones precedentes, la "mirada atrás" que la filosofía "hace" sobre "su [propio] saber" no aparece como una contemplación pasiva sino como un *acto de lectura*. Por el hecho de no tener autor, el Sistema tiene necesariamente intérpretes. El saber absoluto compromete al pensamiento en el movimiento de una *hermenéutica especulativa* con modalidades inéditas. Según Hegel, no hay aprehensión inmediata del absoluto ni, en consecuencia, transparencia inmediata del sentido para sí mismo. El advenimiento del saber absoluto supone que sean producidas las condiciones discursivas tanto de su anuncio como de su recepción.

Esta operación de *puesta en forma*, que requiere una *lengua*, un *tipo de enunciado*, una *disciplina de lectura*, incumbe al *filósofo*. En efecto, el Sí mismo, o sujeto absoluto, de la filosofía permanecería *informe* sin la subjetividad filosófica particular que lo encarna en un estilo. A cambio, la subjetividad filosófi-

ca solo recibe su propia forma del sujeto absoluto. La hermenéutica especulativa debe entonces aparecer como una mutua donación de forma de Sí mismo a sí.

El proyecto de dicha hermenéutica aparece desde el Prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, en el momento en que Hegel anuncia lo que propiamente constituye el porvenir de la filosofía: el *pasaje* de la *proposición predicativa* a la *proposición especulativa*:

> La exposición filosófica (*philosophische Exposition*) obtendrá valor plástico (*würde es erreichen, plastisch zu sein*), solo cuando ella excluya rigurosamente (*strenge... ausschlösse*) el tipo de relación ordinaria entre las partes de una proposición[108].

Ahora bien, esta "exclusión" compromete expresamente al *sujeto lector* de la proposición. En efecto, Hegel desarrolla su análisis de la proposición especulativa situándose en el punto de vista de su destinatario, a saber, de su lector. Es este último quien hace la experiencia del conflicto entre forma y contenido de la proposición. Es también él a quien le toca "presentar (*darstellen*)" el "retorno del concepto en sí mismo (*das Zurückgehen des Begriffs in sich*)"[109]. Desde entonces, la plasticidad del sentido es inseparable de una plasticidad de la lectura que da forma al enunciado a medida que lo recibe. El pasaje de lo predicativo a lo especulativo determina una nueva modalidad de la *decisión filosófica*, aquella de la libertad y la responsabilidad de la *interpretación*.

### B) *Objeciones*

¿Cuál puede ser, se objetará, el estatuto de la subjetividad interpretante si, como lo han establecido los análisis precedentes, el Yo ha sido despedido? ¿El Sí mismo no amenaza, en su anonimato y su automatismo, con reducir a nada toda inicia-

108. *Phénoménologie de l'esprit*, 1, p. 55.

109. *Ibid.*, p. 56 [48].

tiva exegética individual? No se alcanza a ver, se continuará, cómo el *filósofo* podría sobrevivir a la *precipitación* especulativa de la filosofía (precipitación entendida en la doble acepción de la prisa y del "precipitado"). ¿Cuál podría ser la tarea del filósofo desde el momento en que el despliegue del contenido especulativo se resume, bajo sus ojos, en determinaciones simplificadas? A primera vista, el saber absoluto impone al filósofo una economía restrictiva que, a su vez, se impone al pensamiento como un principio de menor envergadura: ¿no se encuentra el filósofo reducido a su más simple aparato?

"Una lengua", decíamos hace un instante. Según Hegel, el filósofo debe pensar en su lengua, *único* material de trabajo filosófico, y despojar todos los ornamentos de la lengua técnica (*Kunstsprache*):

> La filosofía no tiene necesidad, en general, de ninguna terminología particular; ciertamente le hace falta tomar prestada algunas palabras de las lenguas extranjeras, pero estas sin embargo han obtenido por el uso carta de ciudadanía en ella –en su lugar, un purismo afectado sería tan poco posible cuando se trata, de la manera más decisiva, de la Cosa[110].

¿Pero qué es una hermenéutica sin posibilidad de invención conceptual?

"Un tipo de enunciado", proseguimos. Según Hegel, el relevo dialéctico de la proposición predicativa solo puede tener lugar *en* la forma proposicional misma. Ella se produce, como lo afirma la *Ciencia de la lógica* de la *Enciclopedia*, "en lo que se refiere a la forma (*an der Form*)"[111]. El pasaje de una for-

110. Préface à la *Science de la logique* de 1831, p. 14-15.

111. *Science de la logique (E)*, § 189, p. 427, 428. El parágrafo expone el despliegue silogístico de la proposición: "Por este hecho, se ha realizado primero en lo que se refiere a la *forma* (*an der Form*), 1° que cada momento recibió la determinación y el lugar del *término medio*, y por ende, en suma, del todo, por ello ha perdido *en sí* la unilateralidad de su abstracción (...); 2° que la *mediación* (...) ha sido acabada, por lo mismo solo *en sí*, a saber, solo como un *círculo* de mediaciones que se presuponen recíprocamente".

ma –predicativa– a otra –especulativa– no requiere entonces de otra forma que aquella de la proposición.

¿Pero qué es una hermenéutica que no sea susceptible de producir una forma?

"Una disciplina de lectura", finalmente. Hegel insiste, en particular en el Prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, sobre la necesidad, para el filósofo, de "renunciar a [sus] incursiones personales en el ritmo inmanente del concepto"[112].

¿Pero qué es una hermenéutica no atrevida? ¿La lectura puede ser una simple repetición sin invención? La objeción del principio retorna.

A primera vista, le queda poco por hacer al filósofo, constreñido a explotar los recursos de lo que ya conoce. Lengua natural y proposición componen lo ordinario de la filosofía, de la que no se ve con claridad lo que podría encerrar de novedad.

## C) *La respuesta de Hegel*

Al declarar que "las formas de pensamiento emergen (*heraus gesetzt sind*) y son primero depositadas (*niedergelegt*) en el lenguaje del hombre"[113], Hegel da cuenta de este depósito natural como de una consignación sin origen, bajo la forma de una caída, de un don que se conserva. *Niederlegen* significa en alemán "depositar", "tumbar sobre el papel", pero también "se destituye en". A partir de entonces, al trabajar sobre la lengua natural, el filósofo trabaja sobre un *espacio* y un *tiempo nuevos*: aquel de los depósitos del espíritu en el idioma.

Lo especulativo no se deposita solo en el léxico. La sintaxis también es fundamental en la lengua; en ella se marca la consignación de una lógica elemental. En los *Textos pedagógicos*, Hegel declara que las categorías lógicas son, en su forma inmediata, el "contenido de la gramática". Ellas constituyen "las letras singulares y, a decir verdad, las vocales del domi-

112. *Phénoménologie de l'esprit*, 1, p. 51.

113. Préface à la *Science de la logique* de 1831, p. 14.

nio espiritual y, en la medida en que ella contiene "las categorías y las producciones elementales del entendimiento", inaugura "la cultura lógica"[114]. A partir de eso, trabajar sobre la relación del sujeto y el predicado significa, para el filósofo, explorar la relación *temporal*, de la proposición filosófica en su origen gramatical.

## II. Lengua y filosofía: espacio y tiempo del idioma

En los *Textos pedagógicos*, Hegel afirma lo siguiente:

> (...) no se puede mirar como cultivado a un pueblo que no puede expresar todos los tesoros de la ciencia en su propia lengua ni moverse libremente en ella con todo su contenido. Esta intimidad según la cual nuestra propia lengua nos pertenece falta a los conocimientos que poseemos solo en una lengua extranjera; ellos están separados de nosotros por un muro que no nos permite ser para el espíritu tal como es verdaderamente en sí[115].

Es corriente considerar este tipo de declaración como la reivindicación de un nacionalismo intelectual, incluso de una xenofobia filosófica. Tanto más cuanto que Hegel exalta con frecuencia los méritos especulativos de la lengua alemana: "la lengua alemana posee (...) muchos privilegios (*viele Vorzüge*) respecto a las otras lenguas modernas (...)", afirma en particular en el Prefacio a la última edición de la *Ciencia de la*

114. *Textes pédagogiques* (París, Vrin, 1978) es el título que da Bernard Bourgeois a un conjunto de textos sobre la educación escritos por Hegel durante su estadía en Núremberg (1806, 1816), con la excepción del último, redactado en 1822 mientras era profesor en la Universidad de Berlín. La cita está extraída del Discurso del Gimnasio del 29 de septiembre de 1809, p. 85.

115. *Ibid.*, p. 79, 80.

*lógica*[116]. El pensamiento se vería confinado al interior de las fronteras de la lengua, imposibilitado de salir.

Es preciso ver que Hegel entiende por "lengua extranjera", en este caso, a la lengua *filosófica* extranjera. Él se dirige, ante todo, a la *terminología* filosófica tradicional, esta lengua técnica compuesta de términos artificiales tomados a préstamo de las lenguas antiguas: "trascendental", "noúmeno", "ectipo", "arquetipo", etc. Una lengua específicamente filosófica se pretende liberada de la *equivocidad*, esa falta del lenguaje ordinario. La lengua técnica aparece en efecto a primera vista como perfectamente unívoca y, en este sentido, como universalmente comprensible.

Ahora bien, el recurso de la filosofía a las terminologías extranjeras, disfrazado de internacionalidad y universalidad, no tiende a otra cosa que a la borradura de la *naturalidad* de la lengua. Si Hegel muestra que la verdadera lengua filosófica implica el rechazo de todo idioma filosófico pre-constituido, ello no es porque quiera salvaguardar la pureza de un origen nacional sino, contra todo lo que se espera, preservar el *carácter extranjero* de toda lengua, la *irreductibilidad de su espacio y su tiempo*.

El material de partida del pensamiento especulativo es la *no-especulatividad aparente de la lengua* que tampoco hay que excluir, sino aceptar plenamente. La equivocidad importada en la especulación como su ascendencia no-especulativa es originaria. La filosofía debe asumirla, pensarla y pensarse en ella. Una "ingenuidad" –natividad– irreductible constituye el origen no-especulativo de lo especulativo, que el concepto no puede ni suprimir ni borrar. Hablar una lengua siempre es hacer la experiencia de una *caída*. Se *cae* en una lengua, lo que primero remite al azar del *nacimiento*. Jacques Derrida evoca esta "herida y finitud de nacimiento (de *el* nacimiento) [sin la cual] ni siquiera se podría abrir el lenguaje, ni siquiera se podría hablar de exterioridad, verdadera o falsa (...)"[117].

116. Préface à la *Science de la logique* de 1831, p. 14.

117. "Violence et métaphysique", *op. cit.*, p. 166.

Hegel nota que numerosas palabras de la lengua alemana tienen

> la propiedad más extendida de no tener solo significados diferentes (*verschiedene*), sino que claramente opuestos (*entgegengesetzte*), de modo tal que es imposible desconocer, en ello mismo, un espíritu especulativo de la lengua; puede ser una alegría para el pensar caer (*stoßen*) sobre tales palabras y encontrar ahí (*vorfinden*) la reunión de los opuestos (pese a que el este resultado de la especulación está vacío de sentido para el entendimiento), encontrar ahí de manera ingenua (*auf naïve Weise*), ya presente lexicalmente bajo la forma de una palabra única de significados opuestos[118].

*Stoßen* significa "tropezar", "sacudirse", "caer en algo" en sentido figurado. Se tropieza en la lengua, en lo que, en ella, nos *toca* y que se encuentra ahí (*vorfinden*) como lo que se condensa. La lengua es un material estampillado, perforado (*gestempelt*), que remite a una formación y a una *plasticidad* originarias y sin autor. La naturalidad de la lengua permite hacer la prueba de un pasado inmemorial.

La insistencia en las "palabras especulativas" parece confirmar el privilegio que Hegel concede al alemán[119]. Para él, sin embargo, toda lengua es especulativa. Cuando, invitado por van Gert, cree que tendría que partir a Holanda, escribe:

> Teniendo en consideración la lengua ordinaria empleada para los cursos en las universidades holandesas, sería preciso, al menos en principio, que mis cursos fuesen dictados en latín; si la costumbre permitiera

118. Préface à la *Science de la logique* de 1831, p. 14.

119. Ejemplos de estas palabras con dos significados opuestos: *Aufhebung* y *aufheben*; *Abgrund*: el fundamento último y el abismo sin fondo; *Sinn*: sentido (sensación) y sentido (significación); *Geschichte*: el hecho y el relato, el lado subjetivo y objetivo de la historia; *plastisch*: susceptible de dar y de recibir la forma. Para no ser verdaderamente palabras con dos significados opuestos, otras palabras no dan menos testimonio del espíritu especulativo de la lengua: *Urteil*: el juicio y la división originaria; *meinen*: opinar y hacer mío; *Sitten*: las costumbres en el doble sentido de determinidad ética y la universalidad de la costumbre.

> separarse de este uso, buscaría rápidamente expresarme en la lengua del país; ya que considero que, para apropiarse verdaderamente de una ciencia, es esencial poseerla en su lengua materna[120].

No hay lengua superior, ni idioma de referencia. *Toda lengua es un caso especulativo*. El rol de la filosofía es mostrar cómo, en cada lengua, lo esencial se dice y se manifiesta en el accidente idiomático. Al trabajar sobre la lengua natural por fuera de toda terminología artificial y extranjera, la filosofía no hace más que comprobar la espiritualidad de los casos de la lengua. Lejos de encerrar al pensamiento en un círculo, el trabajo filosófico hace advenir en la lengua, tal como en la filosofía, lo inesperado de la lengua y de la filosofía.

## III. La proposición especulativa

### A) *La pendiente predicativa*

El devenir esencial del accidente y el devenir accidental de la esencia se revelan igualmente en el trabajo del filósofo sobre la proposición. La tarea histórica de la filosofía consiste en elaborar la significación especulativa del orden gramatical que, determinando cierta relación del sujeto, la cópula y el predicado, da acceso a la comprensión de la sustancia.

La sintaxis, en cuanto instaura un orden y pone elementos en relación, traza su vía para la filosofía. La relación sujeto, cópula, predicado, es una secuencia, un orden de llegada, una manera de advenir que imprimen una dirección al ser parlante que hace uso de ella. El orden de aparición de los elementos de la proposición, a la vez lógica y cronológica, indica una proveniencia y una consecuencia. La filosofía, con el horizonte ya constituido de la

120. Citado por Jean-Luc Nancy en *La Remarque spéculative*, París, Galilée, 1973, p. 87, 88. La carta de Hegel está citada de la *Correspondance*, trad. Jean Carrière, París, N.R.F., Gallimard, t. I, p. 269.

gramática, se da por objeto elevar este orden de proveniencia y de consecuencia a su verdad, dicho de otro modo, a su necesidad. Hay que mostrar que la diferencia ahondada por la cópula entre el sujeto y el predicado no traduce una simple y azarosa yuxtaposición entre términos –relación que sería exterior– sino que procede de una partición propia al sujeto. La proposición se revela como un lugar de advenimiento. El verbo συμβαίνειν –de donde se extrae συμβεβηχός, el accidente o el predicado– significa, a la vez, recordémoslo, suceder lógicamente y ocurrir. La predicación, en que el sujeto se auto-diferencia, es entonces el lugar en donde se promete el porvenir.

Hemos hablado de "caída" originaria del sentido en la lengua. La metáfora no es abusiva en la medida en que la gramática es precisamente cierto pensamiento de la caída. Heidegger lo recuerda en la *Introducción a la metafísica*:

> Lo que los gramáticos romanos designan con la palabra débil *modus* se denomina en los griegos ἔγχλισις, inclinación hacia un costado. Esta palabra se mueve en la misma dirección de significado que otra rúbrica gramatical de los griegos. Esta es conocida por nosotros por su traducción latina; es πτῶσις (*casus*), el caso en el sentido de modificación del nombre. Pero πτῶσις designa primitivamente toda especie de modificación de la forma fundamental (flexión, declinación), no solo en los nombres, sino también en los verbos. Solo es a partir de la elaboración más clara de la diferencia de estas formas de palabras que ellas también han designado sus modificaciones respectivas mediante términos particulares. La modificación del nombre se denomina πτῶσις (*casus*); la del verbo se denomina ἔγχλισις (*declinatio*)[121].

El espíritu de la gramática hace manifiesta la capacidad de la presencia para flexionarse en una inclinación originaria. El movimiento de ἔγχλισις (inclinación, pendiente) y el ἔξοχή (relieve, saliente) del sujeto se inscriben en el espacio

121. *Introduction à la métaphysique*, ch. II : "Sur la grammaire et l'étymologie du mot 'être'", trad. Gilbert Kahn, París, Gallimard, coll. "Tel", 1967, p. 69.

de la proposición. La sustancia (οὐσία) no expresa su propio "derecho" más que *cayendo hacia sí misma*. El predicado no se adjunta a la sustancia; él *le sucede*: su porvenir es un advenir. Jean Beaufret observa:

> Según [Aristóteles], hay proposición cuando el λόγος es centrado sobre la distinción en él del sujeto y el predicado, y principalmente cuando la 'pendiente' de dicho λόγος está en el indicativo, la cosa es dicha así, y así solo, 'como si procediera'[122].

Tomemos el ejemplo siguiente: "la estatua es de hierro". Se ve con claridad que el hierro no se adjunta más a la estatua de lo que la estatua se adjunta al hierro. Más bien, la estatua se define *a partir* del hierro como el hierro se particulariza *en* la estatua. Ambos se implican recíprocamente, se imponen –y no se sobreimponen– uno a otro. De alguna forma, dependen del *relevo* en el sentido en que "relevar" no solo significa "pertenecer al dominio de", "estar bajo la jurisdicción de", sino también "levantarse", "alzarse hasta *su propio relieve*". A partir de entonces, toda proposición es un relevo entendido en este sentido, ya que en él aparece la saliente en la que culmina.

B) *La síntesis carente*

El pasaje de la proposición predicativa, objeto de estudio y material tradicional de la filosofía, a la proposición especulativa, aparece como lo que confiere su *verdadera pendiente* al λόγος, y así culmina el pensamiento de la συμβαίνειν en la predicación. Según Hegel, la filosofía, en su tradición, no ha conseguido traspasar la gramática elemental. Le ha faltado la inclinación constitutiva de la proposición al considerar esta última, pese a lo que ella diga, como un recorrido en línea recta que toma como garante en la caída a la que pretende exponerse. Ella ha fracasado al fundar como necesidad la relación del sujeto con sus accidentes al permanecer prisionera de

122. "Hegel et la proposition spéculative", en *Dialogue avec Heidegger*, t. II : "Philosophie moderne", París, Minuit, 1973, p. 110-142 ; p. 137.

una comprensión lineal de la relación que en ella mantienen un sujeto, una cópula y un predicado extraños unos a otros. Ordinariamente,

> el Sí mismo es un sujeto representado, en el que el contenido se relaciona como accidente y predicado. Este sujeto constituye la base (*die Basis*) a la que el contenido está atado (*geknüpft wird*), base sobre la que el movimiento va y viene (*auf der die Bewegung hin und wieder läuft*)[123].

Esta representación funda la comprensión de la proposición como *pasaje* (*Übergehen*) del sujeto a la cópula y luego al predicado, pasaje que no es apto para exhibir su propia necesidad.

### *a) El momento griego de la síntesis*

La síntesis absoluta, aun cuando sea la preocupación dominante de la filosofía, nunca ha sido efectivamente pensada.

En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel muestra que Aristóteles, en el momento mismo en que hace evidente el principio auténticamente especulativo de la auto-diferenciación subjetiva (síntesis predicativa), plantea la diferencia misma *por fuera* del sujeto, bajo la forma de una multiplicidad sensible que no consigue reunirse[124]. El método aristotélico especifica la sustancia absoluta como negatividad auto-diferenciada, pero prosigue el trabajo de individuación, hasta los límites de la indeterminación y de la nada. La empiria aristotélica, de la que Hegel celebra el alto tenor especulativo,

---

123. *Phénoménologie de l'esprit*, 1, p. 52 [45].

124. Aristóteles se comporta como un "naturalista" del pensamiento ya que redacta el "inventario" de las categorías lógicas tal como redacta aquel de los seres vivos y de las sustancias compuestas: "él captó el pensar en su uso finito, y lo describió de manera precisa. Tuvo en consideración estas formas del pensar desde la actitud de un naturalista (...), esa es una historia natural del pensar finito". *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, III, p. 594.

se pierde en una especie de desorden que se debe paradójicamente a su escrúpulo acribológico:

> Así se puede captar la deficiencia del pensamiento aristotélico: la multiplicidad de los fenómenos ha sido bien elevada por ella al concepto, pero este se ha disociado en una serie de conceptos determinados, y la unidad, el concepto que los unifica absolutamente, no ha sido valorada[125].

Por ello, la determinación recíproca del sujeto y el predicado, y su lazo sustancial, no están comprobados. El sujeto declina al infinito la multiplicidad sensible sin recogerla. Aristóteles no pensó lo que Hegel denomina "conveniencia" del sujeto y el predicado, es decir, la manera en que

> el sujeto que completa su propio contenido deja de ir más-allá de sí, y ya no puede tener todavía otros predicados, u otros accidentes[126].

### *b) El momento moderno de la síntesis*

En las *Lecciones sobre historia de la filosofía,* luego de haber constatado el fracaso del método aristotélico para producir la "unidad del concepto", Hegel declara:

> Desde entonces, esa es la tarea que el porvenir tenía que realizar. Ello aparece en el presente de la siguiente forma: la necesidad es la unidad del concepto. Esta unidad es la esencia absoluta. Ella se presenta primero como unidad de la autoconciencia y de la conciencia, como pensar puro (...), de manera tal que la pura autoconciencia se haga esencia[127].

125. *Ibid.*, p. 607, 608.

126. *Phénoménologie de l'esprit,* 1, p. 53.

127. *Leçons sur l'histoire de la philosophie,* III, p. 608.

El pensamiento moderno, al que se refiere "en el presente", responde a la "necesidad" de "unidad", o síntesis, por la posición de la autoconciencia que es unidad del sujeto y el objeto, de la certeza y la verdad. La filosofía crítica confiere a esta autoconciencia su poder de reunión al determinarla como unidad originariamente sintética de la apercepción.

El pensamiento de esta unidad marca indiscutiblemente un progreso en la concepción de la proposición. En efecto, semejante unidad implica una superación en la consideración del lazo entre sujeto y predicado como simple relación *binaria*. Si la proposición resulta de la auto-diferenciación del sujeto, entonces es preciso hacer aparecer la *mediación* que permite la relación de ambos términos que la componen. Ahora bien, Kant pone a la luz precisamente, en la Lógica trascendental, la estructura ternaria de la proposición, insistiendo en la importancia del *médium* entre dos conceptos. Este *médium*, "principio de la afinidad del sujeto y el predicado en el juicio", es la autoconciencia[128].

La "síntesis absoluta" "no es un agregado de multiplicidades reunidas"[129]; el predicado no se agrega a posteriori al sujeto en la medida en que su posibilidad misma es apriórica. Con Kant,

> el idealismo (...) obtiene (...) una ganancia verdaderamente infinita, a saber, que la vacuidad del *percipere* o de la espontaneidad es ocupada *a priori* absolutamente por un contenido ya que la determinación de la forma solo es la identidad de los opuestos. Al hacer esto, el entendimiento *a priori* deviene entonces al mismo tiempo, al menos universalmente, *a posteriori* (en efecto, la a posterioridad no es otra cosa que la oposición), y así, el concepto formal de la razón es dado para ser

128. *Crítica de la razón pura*, 2ª edición, "Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento", § 19.

129. *Foi et savoir*, p. 107.

> *a priori* y *a posteriori*, idéntico y no-idéntico en una unidad absoluta[130].

Así, la unidad originariamente sintética supone, en su concepto, la solidaridad apriórica entre el *a priori* y el *a posteriori*. Sin embargo, según Hegel, esta unidad presupuesta por la síntesis kantiana no es efectiva. La "identidad del Yo y lo múltiple" se mantiene formal. El des-tiempo [*après-coup*], como posibilidad originaria, no encuentra aquello que posibilita:

> lo múltiple de la sensibilidad, la conciencia empírica como intuición y sentimiento [es] en sí algo no-ligado, (...) el mundo (...) es un desmenuzamiento en sí, que solo por la ventaja de la autoconciencia del hombre dotado de entendimiento obtiene ligazón objetiva y permanencia, sustancialidad, pluralidad e incluso efectividad y posibilidad[131].

El principio mediador –la autoconciencia– no es uno, ya que se mantiene por esencia como lo otro del dato empírico. El mundo fenoménico surge *frente* al Yo. La síntesis kantiana es entonces solo un deber-ser ya que, según Hegel, el examen de la relación entre la conciencia y el mundo revela que la unidad de la cual procede esta relación es, de hecho, analítica; la conciencia y el mundo solo estarían yuxtapuestos. Dicho de otro modo, en Kant no habría síntesis *a priori*, ya que él "hace del verdadero *a priori* una pura unidad, es decir, una unidad que no es originariamente sintética"[132].

Según Hegel, la filosofía solo habrá tenido como efecto precipitar el *devenir analítico de la síntesis*. El principio de la unidad previa de los opuestos ya está presente en el pensa-

130. *Ibid.*, p. 113.

131. *Ibid.*, trad. modificada, p. 109 [22].

132. *Ibid.* Según Hegel, no hay un solo juicio sintético *a priori* en toda la filosofía kantiana. Véase sobre este punto el libro de André Stanguennec, *Hegel, critique de Kant*, París, P.U.F., 1985, que pone de relieve todas las aparición s de la crítica hegeliana de los juicios sintéticos *a priori* (pp. 58-66).

miento filosófico, pero tanto la pareja aristotélica δύναμις-ἐνέργεια, como la pareja kantiana *a priori-a posteriori*, carecen del momento de un doble *reconocimiento*: aquel de la identidad mantenida en la diferencia y aquella de la diferencia mantenida en la identidad. El pensamiento de la síntesis se mantiene como "tarea que el porvenir tiene que realizar".

## C) *El pasaje de lo predicativo a lo especulativo en su relación con la lectura*

### *a) Lectura ordinaria y predicación*

En el Prefacio a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel opone dos "maneras" de concebir la proposición: la "manera razonante (*räsonnierende Weise*)" y la "manera especulativa (*spekulative Weise*)", anunciando que la "mezcla" de ambas "maneras" "constituye una dificultad que se debería evitar"[133]. La originalidad de este análisis consiste en presentar el pasaje de una "manera" a otra, o sea de la proposición predicativa a la proposición especulativa, que se prueba a través de la *experiencia de la lectura*.

Hegel parte de la manera ordinaria de leer y comprender el texto filosófico. Evoca el "reproche determinado dirigido con frecuencia a las obras filosóficas, a saber, que la mayor parte de ellas deben ser releídas para poder ser comprendidas"[134]. Ahora bien, según él, si el lector de una obra filosófica no comprende generalmente lo que lee, ello no se debe a su falta de cultura. La obra permanece incomprensible incluso para el individuo en el cual "se encuentran presentes las condiciones mentales requeridas para comprender[la]"[135]. Ello se debe más bien a la estructura de su hábito de leer y comprender.

133. *Phénoménologie de l'esprit*, 1, p. 55.

134. *Ibid.*

135. *Ibid.*

La lectura puede definirse muy sencillamente como acción de encadenar linealmente un enunciado con otro. La sintaxis de los enunciados hace posible este encadenamiento mediante la organización lineal de los elementos significantes que los componen. El orden gramatical y lógico hace posible la ductilidad de la lectura. Guiado por este orden, el lector recibe el enunciado sin producir mínimamente su contenido ni su forma. En efecto, la situación de lectura, entendida en el sentido ordinario razonante, implica que no es el lector quien decide lo que se dice, de qué se habla y cómo se lo dice: él toma nota de ello. Sujeto a la enunciación, no podría ser su sujeto.

El lector se encuentra en la posición del sujeto de la proposición, que, entendido según la "manera razonante", toma nota de los predicados que le son atribuidos. Relacionando los accidentes con la sustancia que los recibe sin producirlos, el lector reitera la atribución contenida en la proposición:

> Ordinariamente, el sujeto está primero planteado en el fundamento como el Sí mismo objetivo y fijo (*als das gegenständliche fixe Selbst*); de ahí, el movimiento necesario pasa a la múltiple variedad (*Mannigfaltigkeit*) de las determinaciones o de los predicados; en ese momento entra en juego en el lugar de ese sujeto el yo que sabe (*das wissende Ich*) mismo; es el lazo de los predicados y el sujeto que los sostiene[136].

El lector cree haber entendido la proposición cuando puede dar cuenta de haber efectuado él mismo la atribución que expresa. Luego de haber "relacionado", está en condiciones de hacer su relación. Su "yo" se sustituye al sujeto de la proposición y se constituye en un "segundo sujeto (*ein zweites Subjekt*)" que redobla la acción –o más bien la inactividad– del "primero"[137]. El "yo que sabe" se sustituye al sujeto de la proposición en la medida en que este último no puede de ninguna manera sostenerse solo. Para esta "sustitución",

136. *Ibid.*, p. 53 [45].

137. *Ibid.*

Hegel evoca la manera en la que, a través de la historia de la filosofía, el "Yo", entendido como conciencia, se ha vuelto la instancia sintética, condición de posibilidad de toda predicación, origen de toda atribución y de todo juicio.

¿Por qué hay incomprensión o mala comprensión de la proposición filosófica? El *pasaje* lineal del sujeto al predicado, aun cuando esté propuesto inmediatamente por el enunciado filosófico por su misma forma, encuentra una resistencia. Frente a una proposición como "Dios es el ser", el lector hace la prueba de que "ser" es, al igual que "Dios", sujeto de la proposición:

> (...) el pensamiento encuentra inmediatamente este sujeto también en el predicado el predicado, al ser él mismo expresado como un sujeto, como el ser, como la esencia que agota la naturaleza del sujeto; en lugar entonces de haber mantenido la libre posición del razonamiento recuperándose a sí mismo, en el predicado, el pensamiento está todavía hundido en el contenido, o al menos está presente ahora la exigencia de hundirse en él[138].

Lo mismo se produce frente a una proposición como "lo efectivo es lo universal":

> [lo efectivo] como sujeto se desvanece en su predicado. Lo universal no debe solo tener el significado del predicado, de modo tal que la proposición enuncie que 'lo efectivo es universal', sino que lo universal debe expresar la esencia de lo efectivamente real[139].

El sujeto en reposo (sujeto de la proposición y sujeto lector) "tambalea (*schwankt*)". El verbo *schwanken* significa vacilar, balancear, oscilar. La proposición se tiende como un hilo que se inclina repentinamente y que condena al pensamiento a un extraño ejercicio de funambulismo en retroceso:

---

138. p. 54.

139. p. 55.

> En lugar de progresar en el pasaje del sujeto al predicado, y una vez que el sujeto se ha perdido, el pensamiento se siente más moderado y aplazado hacia el pensamiento del sujeto, ya que él siente su ausencia (...)[140].

Inversamente,

> Al estar en el predicado, el pensamiento es remitido al sujeto; el pensamiento pierde la base fija y objetiva que tenía en el sujeto, y no regresa al interior de sí en el predicado, sino bien en el sujeto del contenido[141].

Lo que se dice del sujeto tiene tanto el significado de su concepto como el significado de su predicado o de su accidente. Hegel declara:

> Ocurre de un modo totalmente distinto en el caso del pensamiento que concibe. Ya que el concepto es el Sí mismo propio del objeto que se presenta como su devenir (*als sein Werden darstellt*), el Sí mismo no es un sujeto en reposo (*ruhendes Subjekt*), que soporta pasivamente (*unbewegt* –sin movimiento) los accidentes, sino que es el concepto que se mueve a sí mismo y que retoma en sí mismo sus determinaciones[142].

Cuando intenta pasar del sujeto al predicado, el lector sufre un "tiro por la culata (*ein Gegenstoß*)"[143]. La palabra *Gegenstoß* se opone literalmente a *Stoß*, el choque. El *Gegenstoß* es un choque a "contragolpe", el movimiento inverso del "caer" originario del sentido en el léxico y la gramática. Cayendo así a contrasentido, el sujeto toma a contrapelo el camino contingente de la caída originaria y se encuentra preso en la *necesidad* misma de lo que, a primera vista, se presenta como simple caso: el orden de una frase, la sintaxis de una

140. p. 54.

141. p. 55.

142. p. 52.

143. p. 53.

atribución. El lector se encamina hacia la comprensión de esta necesidad gracias a la experiencia del tambaleo especulativo que lo empuja en el sujeto cuando accede al predicado, y en el predicado cuando cree poder volver al sujeto.

Hundiéndose en el contenido, el lector hace la prueba de una pérdida de suelo y de base. El pensamiento *no sale* de la proposición por la cual solo creía pasar. Él se mantiene "hundido (*versenkt*)" en su contenido. Ahora bien, este enganchamiento en la Cosa, este peso que retiene al sujeto, son las condiciones paradójicas de una verdadera caída de la predicación –esta última fórmula debe ser entendida en el doble sentido de la caída que se produce ella misma en la predicación y de la decadencia de la proposición predicativa.

### *b) ¿Cómo releer (con) Hegel?*

El lector ya no puede pasar más. Debe entonces releer:

> [Su] comportamiento y la opinión que deriva de él son destruidos por el contenido filosófico de la proposición; la opinión hace la experiencia de que la situación es distinta a como la entiende, y esta corrección de su opinión obliga al saber a volver a la proposición y a entenderla ahora de otro modo[144].

¿Pero cómo repetir la lectura? Hemos visto que la especificidad de la proposición filosófica depende de que no pueda haber de ella, por ella, una primera lectura. En efecto, lo que se manifiesta en la primera aprehensión de la proposición es su ilegibilidad fundamental, ya que la forma proposicional entra en conflicto con "la unidad del concepto [identidad dialéctica de los términos del enunciado] que destruye esta forma". No es entonces por el hecho de redoblar esta experiencia de lo ilegible que el desorden de un primer encuentro con la objetividad del texto podrá ser transformada (cambiada "incluso en su forma") en un orden conforme con aquel de la proposición filosófica.

144. p. 55.

En el momento en que el lector sufre el "tiro por la culata", él "no debe ser para sí, sino hacer cuerpo (*zusammensein*) con el contenido mismo" de la proposición[145], es decir, abrazar su movimiento de retroceso. Con ello, se encuentra más cerca del origen, de lo absoluto como origen que, desde siempre, retrocede hacia sí mismo.

Pero el lector no encuentra *nada* en el lugar en que regresa. Este origen nunca tuvo primera vez, el lector no descubre ninguna presencia sustancial, ningún sustrato que esperaría ser identificado. No hace más que seguir el puro movimiento del retroceso mismo, que es un retorno que procede, que encuentra detrás de sí el impulso de su progresión. Devolviéndose al punto originario en que se encuentran todas las formas, el lector se encuentra al mismo tiempo proyectado por anticipado, requerido para dar forma. Hundido en la nada de la proposición, es conducido, a cambio, a formular *nuevas proposiciones*. Es en este sentido que es preciso entender el propósito: "es preciso que el retorno en sí mismo del concepto sea presentado". El retorno en sí mismo del concepto no es nada si no preside a su propia enunciación, al tiempo nuevo de su decir, a la gramaticalidad de su aparecer.

Recordémoslo: el lector sale de su desarraigo cuando se vuelve capaz, "volviendo a la proposición (*auf den Satz zurück zu kommen*)", de "entenderla ahora de otro modo (*ihn nun anders zu fassen*)". Ya que él no ha extraído este acuerdo de su lectura (nunca hubo primera vez de la lectura), es preciso que él mismo la haya producido, es decir, que él también sea *filósofo*, y no solo un sujeto, o un Yo, que toma conocimiento de un texto filosófico. Entonces sería especulativo el enunciado que, ya escrito, sin embargo nunca podría ser leído sin ser reescrito.

El pasaje de la proposición ordinaria a la proposición filosófica no implica para Hegel el abandono de la forma proposicional, sino la exigencia de crear *nuevos enunciados*. El movimiento dialéctico de la proposición debe exhibir cada

145. p. 54.

vez, para todos los enunciados filosóficos, la comunidad de la forma, de la supresión de la forma, y de la presentación, a cambio de la supresión de la forma.

Este movimiento dialéctico no necesita la pasividad sino la plasticidad del lector. Recordemos lo que dice el Prefacio a la *Ciencia de la lógica* de 1831:

> Una exposición plástica exige, ella misma, un sentido plástico de acogida y comprensión; pero esos adolescentes, esos hombres plásticos, capaces de renunciar por sí mismos, tranquilamente, a sus propias reflexiones e intervenciones, por medio de las cuales el 'pensar por sí mismo' se impacienta por manifestarse, auditores aptos solo para seguir la Cosa, como Platón los imaginaba, no podrían ser puestos en escena en el diálogo moderno; menos todavía se podría contar con tales lectores[146].

Solo el lector ya "formado" puede dar cuenta de la supresión de la forma e "informar" esta misma supresión. En un primer momento, se deja despojar de toda forma, como una cera que lo modela; pierde su forma de "yo quien sé", que representa al Sí mismo, "al que el contenido se relaciona como accidente y predicado". Al mismo tiempo desaparece en cuanto "sí mismo" particular. Pero esta prueba en el curso de la que el "sí mismo" se "hunde" en el contenido no es más que la primera fase de la caída especulativa. La plasticidad no es polimorfismo. En un segundo momento, el lector debe levantarse de esta decadencia con el fin de que se manifieste la efectividad del término, la asunción del sentido de la proposición.

Es conducido a enunciar otra proposición a partir de la cual será retomada con nuevos visos la lectura de la primera que no habrá tenido lugar. Lejos de fundirse pura y simplemente en el contenido de lo que lee, debe expresar a su vez este contenido y solo puede, para hacer esto, formular

146. Préface à la *Science de la logique* de 1831, p. 24.

nuevas proposiciones, *transformar* el contenido de su lectura, *interpretarla*.

### c) *La interpretación*

¿La teoría de la "lectura plástica" legitima, desde entonces, la arbitrariedad exegética? Es evidente que dicha concepción invalida toda idea de "objetividad" de la lectura, si se entiende por "objetividad" la tentativa de poner al día, de una vez por todas, lo que el texto "querría decir". ¿No se le ha reprochado frecuentemente al mismo Hegel su violencia interpretativa?

Lo que suscita la cuestión de lo arbitrario es que la concepción de la lectura plástica concede un rol determinante y *decisivo* a la subjetividad del lector, por el hecho de que este último deviene *autor de enunciados*. Reescribe lo que lee. Desde luego, es al individuo lector a quien le incumbe la tarea de presentar a su vez el movimiento que ha conducido –y esa es la paradoja– a la derrota del "yo que sabe" y, por consiguiente, de la individualidad misma. ¿Cuál es entonces la diferencia entre dicho "yo" y la subjetividad que interpreta?

Recordemos la definición de plasticidad expuesta en la *Estética*: es "plástico" aquello que a la vez es "universal e individual (*allgemein und doch individuell*)", aquello que, aunque único, expresa al mismo tiempo lo universal. La lectura plástica compromete ciertamente al "yo" del lector y, que a este respecto, siempre es subjetiva. Pero, teniendo en cuenta la definición misma de la plasticidad, se puede afirmar que la subjetividad que ella requiere depende de la *singularidad*, y no de la simple *particularidad* contingente, la que en cambio caracteriza siempre al "yo que sabe" y aparece como lo verdaderamente arbitrario. La singularidad es la parte *ostensiva* de la subjetividad, y la particularidad es su parte *ocultadora*: cerrada sobre sí misma, ella no manifiesta más que su propio solipsismo[147].

147. Gadamer, en *Verdad y método*, distingue la "repetición (*Wiederholung*)" de la petición (*Hervorholung*)". Esta última constituye una reflexión que no es "imitativa" sino "ostensiva". Es precisamente esta *economía de la petición* lo que

La prueba de la proposición especulativa, al conducir al lector a *desasirse* de la forma fija de su "yo" particular, la interpretación que propone ya no le pertenece más. Su particularidad trabajó para formarse ella misma, para devenir lo que inmediatamente no es, a saber, un *estilo*. Ahora bien, como vimos en la primera parte de este trabajo, el estilo es para sí mismo su propia necesidad.

Sin embargo, ¿no se tiene la costumbre de plantear en principio que la validez de una interpretación se obtiene mediante la borradura misma de *toda* subjetividad? La gran originalidad de Hegel es mostrar precisamente que una interpretación que se quisiera no plástica, es decir, "universal e individual", sino solo universal y que no dejaría lugar para la singularidad del exégeta, sería en realidad particular y arbitraria. ¿El "yo que sabe" no es por excelencia y paradójicamente un yo que se borra? Hemos visto que el lector, para entender la proposición, debía primero volver a efectuar la atribución que ella expresaba, identificarse con el sujeto del enunciado, borrar su propia diferencia. A pesar de todo, dicha lectura, que podría ser entendida como el modelo de la "fidelidad al texto", no es en nada filosófica y se mantiene presa, según Hegel, en el "raciocinio".

El orden gramatical de la proposición predicativa compromete una representación de la sustancia según la cual un sujeto pasivo recibe sus predicados desde afuera. Para el pensamiento razonante, la proposición reproduce un modelo ontológico, modelo que tiene la función de referente de dicha proposición. Al volverse transparente para el sujeto del enunciado, el lector cree hacer transparente dicho sujeto para su referente y se atiene al hecho de que la dimensión elocutiva de la proposición se volatiliza en aquello en que ella solo es según él su signo o índice. El orden sintáctico de la proposición, que reproduce un orden ontológico eximido del lenguaje, determina necesariamente para el lector el procedimiento

---

denominamos interpretación. *Vérité et méthode*, París, Seuil, 1976, trad. Étienne Sacre, revisada por Paul Ricoeur, ed. abreviada, p. 41 (GW 1 –*Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen).

mismo de la exégesis: buscar, fuera del texto, un sentido de naturaleza no textual.

El absoluto no tiene posición referencial; no podría ser "aquello de lo que se habla". Y a pesar de todo, desde que se dice que lo absoluto no tiene valor referencial, se lo sitúa en posición de referente. El pensamiento representativo depende de dicha comprensión inmediata de lo absoluto. Para ella, la proposición es un medio de captura ontológica que, para retomar una metáfora de la Introducción de la *Fenomenología del espíritu*, está fabricado sobre un modelo de esas trampas con pegamento con las cuales se atrapa a los pájaros. Se podría calificar como "fisiognómica" al sentido examinado en la primera parte de nuestro trabajo, la concepción razonante de la interpretación según la cual la interpretación es un movimiento explicativo que remonta desde el texto, considerado como un conjunto de índices, a su referente extra-textual.

De este modo, quien oculta la verdadera lectura es el "yo que sabe", prisionero de la "ilusión referencial". Maurice Blanchot advierte, en *El espacio literario*: "Lo que más amenaza a la lectura [es] la realidad del lector, su personalidad, su inmodestia, el empeño por querer permanecer como él mismo frente a lo que lee, por querer ser un hombre que sabe leer en general"[148]. Esta inmodestia puede ser el resultado mismo de la operación que pretende anularla. Ella tiene como consecuencia que el lector, en lugar de sostenerse en el texto, le busque una intención.

Es semejante concepción de la lectura, según la cual leer vendría a elucidar el "sentido oculto" de la proposición, aquello que la operación especulativa despacha. Así se entiende la afirmación contenida en el Prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, a saber, que el filósofo se debe a "renunciar a las incursiones personales en el ritmo inmanente del concepto, [y a] no intervenir en él con una sabiduría arbitraria adquirida en otra parte (...)"[149]. Renunciar a intervenir como "yo que

148. *L'Espace littéraire*, París, Gallimard, 1955, p. 265.

149. *Phénoménologie de l'esprit*, 1, p. 51.

sabe" no significa en absoluto renunciar a toda subjetividad. El desasimiento de sí en la lectura no suspende el poder de decidir, sino que produce, por el contrario, su condición de posibilidad. La proposición especulativa pone en jaque la confianza en el "saber leer", ejerciendo así el lector en este analfabetismo a la segunda potencia que lo hará escribir a él mismo aquello que lee.

El balanceo del lector entre ambos términos de la proposición, la remisión de uno a otro, a la que está sometido, le hacen probar el movimiento mismo del Sí mismo como tensión –a la vez conflicto y unidad– entre la tendencia del accidente a valer para el todo y la tendencia de la sustancia a desprenderse de sus accidentes. En efecto, al abrazar este movimiento, el sujeto del lector entra en escena a la vez como accidente (particularidad del "yo que sabe") y como sustancia (sustitución de este "yo" en el sujeto de la proposición). Progresivamente, en el curso de la lectura, la subjetividad del lector se forma ella misma en un *accidente sustancial*, en un *estilo*, una *plasticidad*.

Si la filosofía debe "excluir rigurosamente el tipo de relación ordinaria entre las partes de una proposición" es debido a que su tarea consiste en pensar la indisoluble relación dialéctica entre el movimiento de *esencialización de la contingencia* ("lo que parece ser predicado deviene la masa total e independiente"[150]), y el movimiento del *devenir aleatorio de la esencia* (el predicado se desvanece en la universalidad pura del sujeto). La plasticidad, que informa el movimiento de auto-determinación de la sustancia y comprueba la identidad de la contingencia y la necesidad, se experimenta en la lectura. Ese es el saber del saber absoluto.

150. *Ibid.*, p. 53.

# CONCLUSIÓN

## I. El acontecimiento de la lectura

¿Por qué la lectura, al término de este trabajo? La razón de ello es clara. El pensamiento hegeliano de la *lectura plástica* confiere al concepto de "ver venir" su significado efectivo. "Ver venir" denota a la vez la *invisibilidad* y la *visibilidad* de lo que viene. El porvenir no es lo absolutamente invisible, sujeto de pura trascendencia que se rehusaría a toda forma de anticipación, de conocimiento y palabra. El porvenir tampoco es lo absolutamente visible, objeto de pura previsión. Él deshace la anticipación por su precipitación y su fuerza de sorpresa. "Ver venir" significa entonces ver sin ver –esperar sin esperar– un porvenir que no está a la vista, ni que está escondido a la mirada. Ahora bien, ¿no es esta situación de entredós aquella de la lectura por excelencia?

### A) *"Yo", lectora*

Primero, del lector de Hegel. El lector de Hegel, más que de todo otro filósofo, ve y no ve. El texto está ante sus ojos, pero su sistematicidad le sustrae primero el sentido ya que el contenido especulativo está a la vez *por venir* y *ya advenido*. La

extrema dificultad de la lectura del texto hegeliano se debe a la imposibilidad aparente de avanzar en él y de recortar en él un comienzo que permita a la vez prever y no ver la continuación. ¿Cómo escapar en efecto a la tautología pura de la paráfrasis y a la heterología absoluta del comentario arbitrario?

Entre repetición razonante y efracción delirante, entre exceso de previsión y exceso de imprevisibilidad, el lector termina por encontrar su camino cuando se compromete él mismo en la prueba especulativa que constituye la relación de su diferencia con la identidad del *texto*. Comprender a Hegel resulta necesariamente de una decisión de lectura que distrae al lector de su desarraigo inicial desposeyéndolo de la forma fija de su "yo". La continuidad del movimiento de exposición sistemática de la filosofía hegeliana, de la cual la *Enciclopedia* es la expresión acabada, permite la *interrupción*, es decir, la irrupción del intérprete, pero ella solo la permite porque la *forma*. El absoluto hegeliano, escribe Bernard Bourgeois,

> No es ni el espíritu absoluto subjetivo que está en la lectura de la *Enciclopedia*, ni el espíritu absoluto objetivo, que está en el Libro enciclopédico, sino que se realiza en la identidad concreta última de la lectura de este libro (...). Esta identidad concreta de la subjetividad del lector especulativo y de la objetividad del texto especulativo prohíbe considerar su relación en el modo del *tener*, de la posesión (...) o en el de la *repetición* (...). La lectura comprehensiva de la *Enciclopedia* reclama entonces un compromiso personal en su contenido, ella es propiamente una aventura en que se trata de un Sí mismo del lector. (...) Si el Sí mismo del lector debe constituirse como el contenido de la *Enciclopedia*, recíprocamente el ser de dicho contenido debe ser aquel del Sí mismo del lector, lo que significa que volver a efectuar la *Enciclopedia* es *rehacerla* para y en sí mismo, que leer la *Enciclopedia* es *reescribirla*[151].

151. "Présentation" de la *Encyclopédie, Science de la logique (E), op. cit.*, p. 61, 62.

No se aprende Hegel de una vez por todas, no se lo posee como un cuerpo doctrinal, cuyas operaciones y conceptos habría que conocer de memoria. Hegel es quizá el primer filósofo en pensar que un autor no es un "sujeto fijo y sólido", sino una instancia de escritura, nacida del juego de una palabra compartida entre dos sujetos de enunciación: el lector especulativo y aquel que escribió en tanto fue primero, él mismo, un lector especulativo. Una interpretación es una *producción* que asume el accidente que le da nacimiento, y que acepta al mismo tiempo por no ser definitiva, sino que prometida ella misma a otras lecturas. La lectura "plástica" tiene su sitio en esta economía exegética que pone al texto absolutamente fuera de sí, ya que no hay un "fuera de texto".

Cansado por la prueba especulativa de la palabra compartida, el lector es desde entonces susceptible de *responder* por su lectura. Es así que yo, lectora, terminaré por hablar en mi nombre. Diré qué *acontecimiento de lectura* me permitió "ver venir" la *Enciclopedia* hegeliana.

Todo empezó –o recomenzó– cuando, "cayendo" un día en el término "plástico", me detuve en él, a la vez *intrigada* y *agradecida*. Intrigada por su discreción en el corpus hegeliano, por todo lo desconocido que hacía señas a través de él. Agradecida por lo esencial que daba repentinamente para reconocer. Al intentar comprenderlo con precisión comencé a estudiar su funcionamiento en el texto hegeliano, llevando mi atención a todo lo que remitía en él a la dinámica de la recepción y la donación de forma y, por consiguiente, a la subjetividad misma en su proceso de auto-determinación. Un "accidente" –el término "plástico" podía a primera vista ser considerado como un accidente del texto hegeliano– me condujo así a lo esencial.

La plasticidad es *esencialmente sorprendente*. Para mostrarlo, fue necesario constituirla en un esquema a la vez verbal y conceptual. Comprender la plasticidad como un concepto exigía abrir un programa de lectura en dos tiempos. Primero debí establecer una recensión y una indexación razonada de los usos del léxico "plástico" (*Plastik, Plaztizität, plastisch*) en el

texto de Hegel, para luego extraer los problemas filosóficos y proponer una interpretación de ellos.

¿Entré en escena, con dicho programa, a la manera de un "Yo que sabe", del lector razonante del cual Hegel denuncia su vanidad? Parece más bien que la plasticidad se me impuso en el momento mismo –¿pero de cuándo data ese momento?– en que el "Yo" fue roto en la experiencia de su descubrimiento, es decir, en el descubrimiento de la plasticidad que, por definición, no tiene necesidad de "Mí" para desplegarse.

## B) *Las dos potencias*

Es en "mi" intervención, pero por fuera de "Mi", que un acontecimiento de lectura dio nacimiento a una *lectura del acontecimiento* en la filosofía de Hegel. Me pareció que la gramática viva del concepto de plasticidad trabajaba en profundidad el contenido especulativo, a la vez como su estructura y su ritmo. Potencia integrativa e informadora, potencia originariamente sintética, la plasticidad comporta también una potencia contraria de disociación y ruptura. Estas dos potencias caracterizan perfectamente la marcha del texto hegeliano: reunión y fisión, ambas en *marcha* en la formación misma del Sistema. Estas dos potencias son inseparables, y permiten articular conjuntamente un pensamiento de la síntesis temporizadora y un pensamiento de la irrupción acontecedera. Toda la apuesta de mi trabajo consistió en mostrar que la concepción hegeliana de la temporalidad tenía precisamente su sitio en la economía abierta por esta articulación.

La plasticidad nombra la unidad originaria del actuar y el padecer, de la espontaneidad y la receptividad. Medio de diferenciación de opuestos, ella sostiene juntos los extremos en su comportamiento recíproco, haciendo posible el funcionamiento de la estructura de anticipación donde se articulan los tres términos del proceso temporal: síntesis originaria, hipotiposis o incorporación de lo espiritual, y relación de los momentos del tiempo. El significado del concepto de plasticidad es idéntico a su modo de ser. La plasticidad es *lo* que es, *plástica*. En efecto, la operación originaria de recepción y donación

de forma no es una estructura fija y rígida sino una instancia susceptible de evolucionar, es decir, de darse a sí misma nuevas formas. La diferenciación temporal de la plasticidad hace posible el despliegue *histórico* de la sustancia-sujeto.

La identidad de sentido entre la plasticidad y su modo de ser –entre su contenido y su forma– permite afirmar que el medio sintético originario de los opuestos, en tanto reserva de energía, obedece él mismo a la ley de su propia fuerza. *Dinamita su propia reserva*. El pensamiento hegeliano del surgimiento, del acontecimiento, se despliega en este lugar contrastado en que la forma se forma y se deforma a la vez, toma consistencia y estalla como una bomba. Un pasaje del Prefacio de la *Fenomenología del espíritu* describe el surgimiento de lo nuevo como un trastorno energético que proviene de un salto brusco, tal como un detonador que fulmina la organización de las fuerzas vitales:

> En verdad, el espíritu nunca se encuentra en un estado de reposo, sino que siempre es arrastrado en un movimiento indefinidamente progresivo (*in immer fortschreitender Bewegung*); solo está aquí como en el caso del niño; luego de una larga y silenciosa nutrición, la primera respiración, en un salto cualitativo, interrumpe (*abbricht*) bruscamente la continuidad del crecimiento solo cuantitativo, y es entonces cuando el niño nace; así como el espíritu que se forma madura lenta y silenciosamente hasta su nueva figura, desintegra fragmento por fragmento el edificio de su mundo precedente; el estremecimiento de este mundo es solo indicado por síntomas esporádicos; la frivolidad y el aburrimiento que invade lo que todavía subsiste, el presentimiento vago de un desconocido son los signos que anuncian algo distinto que está en marcha (*im Anzuge ist*). Este desmenuzamiento continuo (*Zerbröckeln*) que no alteraba la fisionomía del todo es bruscamente interrumpido por el amanecer que, en un relámpago (*ein Blitz*), dibuja de una vez (*in einemmale*) la forma del nuevo mundo[152].

152. *Phénoménologie de l'esprit*, 1, p. 12 [10].

Presentada, en la Introducción de la misma obra, como "puro acto de ver lo que pasa (*das reine Zusehen*)"[153], la filosofía, para Hegel, se define enteramente, de cierta manera, como una atención prestada a lo *recién-nacido*, la figura más viva y la más sensible del porvenir. El nacimiento conjuga eclosión y explosión. Proceso de formación y disolución de la forma, la plasticidad, como lugar de todos los nacimientos, debe ser pensada esencialmente como deflagración ontológica que libera la doble posibilidad de la aparición y la aniquilación de la presencia. Este proceso funciona por sí mismo, automáticamente; en esa medida, (no) procede de nada; en esa medida, es portador de porvenir, si es cierto que el porvenir, por definición, es *proveniencia de ninguna parte*. Intenté iluminar la oportunidad que constituye, en el pensamiento hegeliano, la *parte explosiva de la subjetividad*, olvidada por los lectores contemporáneos.

## C) *Composición y recomposición*

Al mantenerse irreductible a la presencia consigo, esta oportunidad es difícil de captar. ¿La he captado? Para dar derecho a lo explosivo del sujeto, intenté desmontar lo que constituye su mecanismo o dispositivo: la *báscula ontológica* de la sustancia-sujeto. El proceso de auto-determinación de la sustancia se inclina de un costado y otro de sí mismo. Agrava necesariamente una de sus pendientes en relación con la otra: el devenir esencial del accidente en el momento griego de la subjetividad, el devenir accidental de la esencia en el momento moderno. En primer lugar, mostré que los "individuos ejemplares" griegos tienden a adquirir por sí mismos la fuerza y la dignidad ontológica de una esencia. Examiné enseguida cómo la esencia del Dios revelado, al entrar en la kenosis y comprometiéndose en la vida contingente, cumple el proceso de su accidentalización.

153. *Ibid.*, p. 74 [65].

Las individualidades ejemplares griegas devienen obras de arte o individuos "de un solo golpe". El momento de la pendiente, en el movimiento del devenir esencial del accidente, es la saliente (ἔξοχή) de lo divino en lo humano por el forjamiento de la individualidad en su propio estilo. La individualidad "plástica" se *eleva* –movimiento ascendente– hasta su propio relieve y adquiere la constancia de una esencia. El hábito hace posible la encarnación de lo divino en lo humano, y de lo humano en lo divino, encarnación que la estatuaria clásica permite percibir.

En el momento moderno, la pendiente del sujeto corresponde al envío del Hijo, inclinación que es también inclinación del Padre por el Hijo. Al caer –movimiento descendente–, Dios se indica él mismo a sí mismo y acaba así el movimiento de su proposición. *Procede* y *resulta* de dicha pendiente, solo es Dios a partir de ella. Hegel da todo su sentido dinámico a la "ex" del éxtasis, haciendo aparecer realmente la kenosis como movimiento de salida y de disminución de sí mismo en la caída. La alienación, la posibilidad de la sustancia de devenir otra cosa que sí mismo, provoca ese relieve de lo humano en lo divino, y de lo divino en lo humano.

Los filósofos que ven en la *necesidad de la pendiente* –en marcha también en la esencia del θεός aristotélico como en aquella del Dios revelado– un aminoramiento de lo divino (Dios, sin su pendiente, no sería más que un concepto abstracto, pobre), faltan a la originalidad profunda del pensamiento de Hegel. La introducción, en Dios, de la negatividad que lo pone en movimiento y hace posible su *flexión*, es sin duda la manera más elevada de pensar su *eminencia*, condición y dimensión de su caída. Hegel es un pensador por el cual el movimiento de caída no es una caducidad en el sentido ordinario del término, sino un plazo de refinanciación –lo que vence–, una toma en cuenta del porvenir, que hace irrupción a partir de un "llegar-a", y explota cayendo.

¿Esta demostración ha sido ella misma verdaderamente explosiva? Mostré que leer a Hegel significaba hacer la experiencia del espejeo recíproco de perspectivas abiertas por

las diferentes modalidades de la auto-determinación de la sustancia, modalidades que constituyen las épocas de su plasticidad. La aprensión del contenido especulativo en su forma simplificada destina al pensamiento a recorrer nuevamente su propio camino y a hacer la prueba de la auto-distribución de sus momentos y su historia. *Ir hasta el fin, de* Hegel y *con* Hegel, seguir hasta el extremo de su punta el desarrollo enciclopédico, destina la lectura a una experiencia singular. Seguir el movimiento de despliegue espiritual conduce sin duda alguna al corazón de la tradición occidental, y por consiguiente al corazón mismo de cierto *pasado* greco-cristiano.

Afirmar el porvenir *en* la filosofía de Hegel me llevó necesariamente a subrayar su *fidelidad* a ese pasado. Tengo conciencia del aspecto paradójico de una gestión que, cuidadosa de subrayar la originalidad de la lectura hegeliana de Aristóteles, no puede evitar la trampa que consiste en tener esta lectura por la mejor, es decir, en un sentido, la más auténticamente tradicional. De la misma manera, insistiendo sobre la singularidad de la interpretación hegeliana del cristianismo, quizá no he hecho otra cosa que intentar probar que el Dios de Hegel era el Dios *bueno*. Deseosa de iluminar la novedad filosófica del hegelianismo, quizá solo insistí en su conformidad con las formas tradicionales y onto-teológicas del pensamiento.

Abrir la cuestión del porvenir siempre implica asumir en seguida el riesgo de la clausura. No sería así porque esta cuestión no es, propiamente hablando, una cuestión totalmente nueva. Su antigüedad, su tradición y su historia filosóficas, ¿no la amenazan con anular su sentido? Ambigüedad del "ver venir": intentar captar por anticipado, comprender la sorpresa, ¿no es eso por principio amortiguar el choque?

Pero se trata tanto de la pendiente del pensamiento hegeliano como de la pendiente de todas las determinidades y de todas las proposiciones especulativas: ella se invierte. El camino franqueado por el desarrollo enciclopédico permite llegar hasta la punta extrema de la tradición filosófica occidental, pero también conduce, por esta misma razón, a exceder sus formas. La sorpresa, incluso amortiguada, es siempre

susceptible de sorprender de nuevo. La fuerza con la que la filosofía hegeliana *insiste* sobre la tradición filosófica termina por flexionar el curso y ofrece *otra perspectiva* sobre ella.

¿En qué consiste dicha perspectiva? El *círculo* enciclopédico se deja interpretar tanto como la forma acabada de la reunión de la tradición en su pureza y como el resultado de un proceso de *reciclaje* de esta misma tradición. El análisis de la simplificación dialéctica permite descubrir que el movimiento de auto-distribución de las singularidades procede en realidad de una energía de *redistribución*, de *retratamiento* o de *reclasificación* de las formas espirituales. Todo sucede como si Hegel anticipara en uno de los significados actuales de la palabra "síntesis", que designa menos una composición que una *recomposición*. En efecto, hoy se denomina "sintético" a una materia, un tejido o una forma recompuestos químicamente. La empresa sistemática que constituye el hegelianismo conduce al pensamiento al punto en que la síntesis de la filosofía –sus formas reunidas en la unidad y la totalidad enciclopédicas– hace espejear, movimiento especular y especulativo –su otro contrastado aunque el mismo: la *filosofía de síntesis*, nacida de una *recomposición exegética*, de una audacia interpretativa liberada de la relación con la autenticidad o con la validez "objetiva" de su referente.

Mediante el movimiento de la doble inclinación de la pendiente que religa al sujeto con sus accidentes, movimiento que convoca al lector a inclinarse de un momento hacia al otro de la historia de la subjetividad, la proposición especulativa vuelve a poner en juego la profundidad sedimentada de un despliegue ontológico y, fluidificándolo, libera su energía. La filosofía, en cuanto prueba de la caída, provoca un movimiento necesario de anamnesis que desaliena al espíritu de su relación con lo bien conocido, a la expulsión de sus vestimentas dóxicas, para comprometerlo a *recomponer* otros hábitos, o *habitus hermenéuticos*.

Hegel sitúa frente a frente las dos épocas que constituyen la historia de la subjetividad. Por una parte, aquella en que el acento se marca sobre la repetición y el hábito, inherentes al

proceso *teleológico*; por otra, aquella que domina la singular "una vez", lo inhabitual, inseparables de la concepción del tiempo como *tiempo delante de sí*. Este frente a frente bosqueja también el devenir que, desde entonces, consiste en el juego de lo habitual y lo inhabitual, ya no entendidos como dos épocas del pensamiento, sino como dos caras especulativamente idénticas de una misma realidad: la terminación. La filosofía de Hegel anuncia que el porvenir, desde entonces, remite a la manera en que pueden ser puestas en juego nuevamente las figuras ya advenidas, en que lo insólito solo puede brotar de la prosa de lo bien conocido. La plasticidad cumple su promesa de porvenir entre la *plastificación* –o solidificación– y la *voladura* [*plasticage*] –o explosión– del pasado rigidizado.

Desde entonces, ya no podemos tener relación con otra cosa que no sean nuestros *hábitos*, en los cuales, inmediatamente, nos encontramos *alienados*. La vida del pensamiento depende de su poder de despertar la energía vital que tiende a mortificarse a sí misma, a sedimentarse en posiciones fijas. De dicho despertar depende la *continuación*: el pensamiento tiene todo para esperar de la *mirada de sus hábitos sobre sus hábitos*. Las iniciativas de reducción de la tradición filosófica occidental, por diferentes que sean, en particular la de Heidegger, proceden todas de dicha mirada.

## II. Hegel lee a Heidegger

Esta mirada, abierta por la filosofía hegeliana, permite "ver venir" las lecturas de esta filosofía que han venido luego de ella –lecturas que ella no habrá conocido, pero que sin embargo ella habrá en cierto sentido anticipado. No es cierto que Hegel no se haya preparado para recibir los golpes que le han dado los filósofos contemporáneos. Comenzando por la constatación, alzada por Heidegger, de una ausencia de porvenir *en* y *de* su pensamiento.

La *plasticidad* del concepto hegeliano de tiempo, ¿no es ella el foco de resistencia clandestino en que se prepara la respuesta a la acusación de *vulgaridad* lanzada por Heidegger al encuentro de ese mismo concepto?

Intenté mostrar que la plasticidad temporizadora permitía no situar de entrada el análisis hegeliano de la temporalidad en el marco cosmológico del "tiempo nivelado", marco que una "paráfrasis" de Aristóteles habría permitido a Hegel adoptar sin ponerla en cuestión. De ahí mi decisión de tomar como punto de partida de mi investigación no la *Filosofía de la naturaleza*, sino la *Filosofía del espíritu*.

Aislar la apertura al porvenir y al acontecimiento en el pensamiento hegeliano implicaba poner al día la existencia de *muchos tiempos* en este pensamiento, pluralidad que excede la sola distinción entre una temporalidad vulgar y una temporalidad originaria. Que la excede hasta el punto de "verla venir". En efecto, el significado del concepto de plasticidad quizá permite pensar las características de la temporalidad auténtica tal como Heidegger las hace aparecer.

En su curso sobre *Metafísica* Θ, Heidegger ciertamente dedicó algunas observaciones a la plasticidad. Insiste en el sentido del adjetivo "plástico" en su acepción de "resistente". Es plástico "lo que no rechaza, (...) [lo que] puede soportar"[154]. Continúa:

> La tierra arcillada padece, ella sufre algo, ella permite la puesta en forma, es decir, ella es plástica: la plasticidad (*die Plaztizität*) como modo de ser (*Weise*) de la fuerza[155].

El "padecer" que Heidegger describe aquí es además una *tensión activa hacia el porvenir*. En efecto, es denominado "plástico" "aquello a lo que puede suceder algo en general"[156], lo

154. *De l'essence et de la réalité de la force, op. cit.*, p. 72.

155. *Ibid.*, p. 94.

156. *Ibid.*

que se orienta hacia el acontecimiento y se muestra apto para soportar su violencia.

Sin embargo, estas observaciones sobre la plasticidad se muestran aisladas en la obra de Heidegger. Por ejemplo, el término "plasticidad" no aparece ni una sola vez en *Kant y el problema de la metafísica*[157], obra en la que Heidegger no deja de recordar la importancia decisiva de la definición kantiana del tiempo como *potencia originaria de formación*: "El tiempo como intuición pura forma espontáneamente lo que intuye"[158]; "El tiempo solo es intuición pura porque preforma a partir de sí misma la vista de la sucesión y se propone a sí misma (en tanto actividad receptiva y formadora) esta vista como tal"[159]. El tiempo no es solo el nombre dado a una forma totalmente preparada: aquella de la sucesión de los "ahora"; él *forma* esta sucesión misma. Es por esta razón que, según Heidegger, "el tiempo no debe ser pensado en Kant, menos que en ningún otro, como un campo cualquiera, *en* el cual la imaginación se comprometa por las necesidades de su actividad"[160]. La imaginación es en sí misma un "acto originariamente formador" que es acto de "ver, pre-ver y re-ver"[161].

Heidegger nunca tematizó la "abertura" kantiana en términos de plasticidad, concepto que no invistió con un significado *ontológico*. Desde entonces, todo ocurre como si Hegel tendiese, retrospectivamente, un útil indispensable para la intelección de su pensamiento. La generosidad *de los* tiempos de la filosofía de Hegel, que Heidegger siempre negó, quizá llega a proponer un nombre para el tiempo de la diferencia ontológica...

---

157. Ni, tampoco, en *Ser y tiempo*. Sobre la cuestión de la relación entre estas dos obras, véase el análisis de Jean-Francois Courtine en "Kant et le temps", *Heidegger et la phénoménologie, op. cit.*, p. 107-127; en particular p. 113 sgs.

158. *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse de Waehlens y Walter Biemel, Gallimard, coll. "Tel", 1953, p. 231.

159. *Ibid.*, p. 244.

160. *Ibid.*

161. *Ibid.*, p. 231.

## III. Ver venir

Experimentar la *resistencia* de la dialéctica conduce a medir su *capacidad de diálogo* con lo que ella no es, a acoger y dejarse sorprender (por) su posteridad. Esta resistencia no solo se descubre en el debate filosófico, sino también en cierto *estado* del *mundo contemporáneo*. Hegel pone en perspectiva el tiempo de la teleología –forma griega del "ver venir"– y el tiempo de la alienación –forma moderna del "ver venir". La composición de estos dos tiempos determina el porvenir de los seres que ya no tienen el tiempo ante sí y que viven una teleología rota en la medida en que ya se ha cumplido. Este porvenir es bello y terrible. Bello, porque todo puede todavía llegar. Terrible, porque todo ya ha llegado.

Esta situación conjuga contradictoriamente *saturación* y *vacío*. Saturación, en la medida en que el porvenir ya no puede presentarse hoy como una promesa de *lejanías por conquistar*. El cumplimiento de la tradición filosófica se dobla con una *extenuación del afuera*. El "nuevo orden mundial" implica la imposibilidad de todo acontecimiento *exótico*, geo-políticamente aislado o marginal. Paradójicamente, esta saturación del espacio –teórica y natural– se experimenta como un vacío. En efecto, el gran problema del tiempo contemporáneo es la llegada del *tiempo libre*. La *simplificación* tecnológica, la *abreviación* de las distancias –que Hegel ya anuncia fuertemente por su concepto de *Vereinfachung*– conducen a constatar que ya no hay nada que *hacer*. El lado más árido del porvenir depende del desempleo –económico y metafísico– que promete. Pero esta promesa es también promesa de novedad, promesa de formas de vida que deberán *inventarse*.

Si la saturación procede de una clausura del horizonte, el vacío abre perspectivas. Esta unidad contradictoria de la saturación y del vacío aparece precisamente bajo la forma misma del Sistema hegeliano, que reúne al disociar, que unifica todo dejando surgir lo que viene. La plasticidad designa el porvenir entendido como *porvenir en la clausura*, posibilidad de una

*transformación estructural*: transformación de la estructura en la estructura, mutación "incluso de la forma".

No es azaroso que el concepto de plasticidad sea hoy operatorio en los dominios de la biología celular y de la neurobiología[162]. La "plasticidad" del sistema nervioso o del sistema inmunitario, por ejemplo, designa su capacidad para tolerar las modificaciones y transformaciones de los componentes particulares que realizan su clausura estructural, modificaciones y transformaciones ocasionadas por perturbaciones venidas del ambiente[163]. La plasticidad aparece entonces como la posibili-

162. La plasticidad designa lo que, en la célula, forma o sirve para formar. Otras derivaciones de πλάσσειν / πλάττειν: "plasma": uno de los más simples estados de la materia (cuarto estado); b) "protoplasma (en alemán, *protoplasma*)": sustancia organizada, compuesto químico complejo y variable que constituye la célula viva; c) "plasto": se dice de las partículas (granos, filamentos) contenidos en el protoplasma de las células vegetales y que constituyen agentes de síntesis.

163. Francisco Varela habla de una "plasticidad estructural" de esos sistemas en su apasionante obra *Autonomie et connaissance. Essai sur le vivant*, París, Seuil, 1989.
Por otro lado, el concepto de "plasticidad" se ha convertido en un concepto importante para el estudio de los mecanismos neuronales implicados en los procesos mnémicos. El psicólogo norteamericano Donald Holding Hebb (1904-1985, autor de *The organisation of behaviour*, J. Wiley and sons, 1949) fue el primero en postular la existencia de "sinapsis plástica", capaces de modular su eficacia de transmisión. A fines de los años 30, diversas observaciones experimentales lo condujeron a abandonar la concepción de una localización rígida de los circuitos de la memoria (circuitos-reflejo responsables de asociaciones estímulo-respuesta propuestas por Pavlov). Hebb formó la hipótesis de circuitos neuronales susceptibles de auto-organizarse, es decir, de modificar sus conexiones durante la actividad neuronal requerida por la percepción o el aprendizaje. La sinapsis es el lugar privilegiado en que la actividad nerviosa deja una huella que puede modificarse por la repetición de un funcionamiento pasado. (Ver *La Recherche*, n° 267, julio-agosto 1994, "La Mémoire", artículo de Yves Frégnac: "Les Mille et Une vies de la synapse de Hebb", p. 788-790).
Luego de Hebb se sigue denominando "plasticidad" a la capacidad que tienen las sinapsis para modificar su eficacia de transmisión. En efecto, los trabajos de los últimos veinte años han llevado a demostrar que las sinapsis no están paralizadas; en esta medida, ellas no son simples transmisores de la información nerviosa, sino que *forman* y *reforman* esta información misma. Su capacidad para transmitir las señales de neuronas a neuronas puede aumentar ("potenciación a largo plazo") o disminuir ("depresión a largo plazo") bajo el efecto del medio y de "la historia" del individuo. Un estudio en profundidad de estos descubrimientos científicos permitiría mostrar en qué sentido es posible afirmar que las sinapsis

dad que tiene un sistema cerrado para acoger, transformándose, los fenómenos nuevos. Aquí reencontramos el proceso según el cual un acontecimiento contingente, o accidente, toca el corazón del sistema y se convierte al mismo tiempo en uno de sus elementos esenciales.

Hegel ya muestra que la doble tendencia del devenir esencial del accidente y el devenir accidental de la esencia es constitutiva de toda vida, es decir, de las "tres vidas" que son según él la vida lógica, la vida natural y la vida espiritual. En el principio de la síntesis atributiva, esta doble tendencia funda la relación que mantiene la sustancia con sus accidentes y que constituye el desarrollo de la ciencia lógica. Por otra parte, ella preside a la momentaneización de la vida del espíritu, momentaneización tanto lógica o estructural como histórica o cronológica. Finalmente, ella opera directamente en la vida misma. La doble tendencia es por consiguiente a la vez lógica-natural-espiritual. Ella está *automáticamente* inscrita "directamente" en la vida. Hegel es, sin ninguna duda, el único filósofo de la tradición en sobrepasar la oposición tradicional de la naturaleza y el artificio. Desde entonces, el automatismo puesto de relevancia a propósito del Sistema es precisamente, a la vez, también lógico-natural-espiritual.

Hegel habrá entonces descubierto antes de tiempo esta *materia plástica* del ser, libre energía, viviente o sintética, que circula en toda vida. El filósofo habita desde entonces la tensión de los posibles inherente a dicha energía, y porta la responsabilidad de protegerla, de preservar lo elemental de la subjetividad, su núcleo frágil, *finito*.

La plasticidad constituye el lugar del pensamiento hegeliano de la finitud. Entre emergencia y aniquilación de la forma, la plasticidad comporta tanto la posibilidad de su auto-engendramiento como de su auto-autodestrucción. Si en efecto ella dice la vitalidad, la docilidad, ella es siempre susceptible de petrificarse. Si ella dice lo elemental de la

---

son las reservas de *porvenir* del cerebro. ( *Ibid.*, artículos de Sue D. Healy: "La Mémoire et l'adaptation animale", p. 768-773, y de Masao Ito: "La plasticité des synapses", p. 778-785).

vida, ella no ha partido menos ligada con la bomba atómica (*Plastikbombe*). Concepto vital, la plasticidad es también un concepto mortal. Proteger, por el tiempo que sea posible, el medio dejado libre por el juego de estos límites entre núcleo y nuclear, estar a la altura de la saturación y el vacío, esas son las disposiciones que exige el porvenir.

La filosofía de Hegel invita a entrar en la serenidad y en los peligros del descanso de la vida.

# EPÍLOGO

# EL TIEMPO DE LOS ADIOSES

## *Heidegger (leído por) Hegel (leído por) Malabou**

*Jacques Derrida*

— El porvenir, me dices, tendría entonces una historia.

— Sí, si creemos en *El porvenir de Hegel*[1]. Y el tiempo también, el tiempo mismo tendría una historia. Y la historia, entonces, la historia también tendría una historia, una historia singular que pondría en escena a los protagonistas de una gigantomaquia filosófica alrededor de preguntas como "¿Qué *es* la historia", "¿Qué *es* el tiempo?", "¿Qué *es* el futuro?", "¿Cuál es la autoridad del 'Qué *es*...?' sobre estas preguntas?", "¿Y cómo especular sobre el *ser* de lo que 'es' o sobre las figuras del ser-presente que así se pone en funcionamiento?", etc.

— ¡*El porvenir de Hegel*! Se trata primero del arte del título. Esa sería la primera razón de nuestra admiración. Si el arte del título es un gran arte, es porque es doble: a la vez un arte conceptual y un arte plástico, el arte de *dar* una sola forma, y la más económica, para *captarlo*, de darla para tomarla y recibirla *a la vez*, para sostener en ella, entre dos nombres y cuatro palabras, *El porvenir de Hegel*, la inmensidad de *tres preguntas*. Nada menos que el nudo de tres preguntas temibles. La economía de una plástica solo podrá *dar* esta forma al título si *a la vez* (bien digo *a la vez*, y ya no nos libraremos de esta expresión) ella la *toma*, y ella solo podrá *tomarla* si, *a la vez*, la *recibe* de una unidad final o destinal. Porque lo que será

---

* Revue philosophique de la France et de l'étranger, n° 1 / 1998, "Hegel", París, P.U.F., 3-47.

1. Catherine Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique*, París, Vrin, 1996.

demostrado es que, en el fondo y a fin de cuentas, estas tres preguntas no organizan más que una.

— Entiendo bien. La *primera pregunta* entonces: ¿Tiene Hegel un *porvenir*, o más bien se mantiene como un pensador pasado, un pensador del pasado, como tantos filósofos lo piensan corrientemente, si, demasiado corrientemente, tanto en sus cursos como al pasar?

— Ciertamente. Pero enseguida una *segunda pregunta* viene a replegarse en la primera. Se implica en ella, desplazando el acento desde el *porvenir* al *tener*: ¿*Tiene* Hegel, el filósofo, un porvenir, si con ello se entiende "tiene (*pensó*) un porvenir, habrá tenido un *concepto* del porvenir"? ¿Hay un porvenir, hay sitio para el porvenir a sus ojos, en su filosofía? ¿Habrá pensado el porvenir *como tal*?

— Habrá que entender y discutir a quienes han creído poder dudar de ello: también de manera corriente, al pasar y a propósito de cierto curso del tiempo. Pues la respuesta a estas dos primeras preguntas tomará a contrapié a toda una corriente del pensamiento muy corriente. Sí, Hegel es un pensador de porvenir. Si, *tiene* un porvenir porque al contrario de lo que se cree también *pensó* el porvenir, el ser, la posibilidad y la necesidad de lo que se cree reconocer con ese nombre, el porvenir, un nombre que en francés es también una especie de forma verbal, el por-venir. Ahora bien, inevitable pero sorprendente, ahí donde se la ve venir sin verla venir, la *tercera pregunta*, que también se puede tener por la misma, la pregunta a la vez más difícil y más grave, es lo que nos aleja de lo que hasta ahora podría asemejarse a un debate entre filósofos, historiadores o herederos de la filosofía a propósito de un ancestro inmenso: ¿En qué medida la posibilidad de un *porvenir en general* dependería del porvenir de *Hegel*, tanto del porvenir *prometido a* ese pensador como del porvenir *pensado por* ese pensador? Ese sería, sin embargo, el horizonte de este libro y su apuesta más complicada: ¿hay un porvenir más allá del pretendido fin de la historia, más allá de ese lugar o de ese *topos* que se llama saber absoluto? ¿Incluso más allá de cierta presentación del tiempo en general? ¿Qué es eso? ¿Es

que acaso el por-venir se piensa o se anuncia a partir de la pregunta "¿qué es?" o también, en términos más generales, a partir de lo que se denomina una "pregunta"? ¿Y en qué medida todas las frases que así hacemos suscribirían, si ellas la suscriben, a la tradición y al porvenir de ese nombre propio, Hegel, y a la interpretación de su herencia?

— ¿Hablarías desde entonces de un acontecimiento, para saludar un gran libro?

— Sí, la tentación para ello es fuerte en la lectura de *El porvenir de Hegel*, la tentación de saludar esta obra demandándole que nos ayude a pensar lo que quiere decir *saludar*, y la extraña palabra *saludo*. Es muy difícil saber lo que queremos decirle al otro cuando decimos "¡adiós!", por ejemplo en el momento del hasta-la-vista o del adiós, pero también, a veces, al mediodía cuando el otro aparece a plena luz ("¡hola!", "¡buenos días!" o "¡adiós!"). ¿Es acaso una palabra, además, esta palabra "saludo", como la palabra "adiós", o ya es la reserva de una frase, una confesión o un ruego ("estés a salvo, o salvado, que la salvación o la redención te sea asegurada", etc.), el tiempo de una llamada suspendida así entre más de un sentido, en el momento del encuentro o de la separación? Sin embargo, cierta reserva nos haría vacilar al saludar ruidosamente un libro o al hacerlo demasiado pronto; pero también, fundada o no, la creencia que solo el porvenir habrá decidido, en futuro anterior, lo que habrá sido este libro y si habrá sellado dicho acontecimiento. Sobre todo, justamente en este caso, y esa es la indiscutible lección de *El porvenir de Hegel*, ya no habría que usar la palabra "acontecimiento" a la ligera. No habría que "verlo venir" demasiado rápido. No habría que replegarlo precipitadamente para aplicarlo a su vez a la demostración que aquí nos propone Catherine Malabou. En el centro turbulento y paradójico de un libro que proyecta nada menos que una historia inaudita, una historia del tiempo como historia del porvenir[2] y, por consiguiente,

2. Podemos permitirnos forjar esta extraña expresión, "historia del porvenir", a partir de una proposición fundadora de Catherine Malabou, y de una intención que no concierne nada menos, en suma, que a una

una historia del acontecimiento, se organiza efectivamente una poderosa demostración. Ella viene a sí misma, proviene precisamente de dicho pliegue: cuando un pensamiento del acontecimiento, un discurso o un texto, en el momento de nombrar una historia del acontecimiento, vendrían a *formar* ellos mismos un acontecimiento.

¿Cómo anticipar la formación de esta forma? ¿Qué se *anuncia* en ella? ¿Qué se ve venir en ella? La suerte de esta expresión, "ver venir", atravesará el enigma del libro. Ella aparece ligada a un equívoco pero en realidad es profundamente dialéctica, en un sentido de la dialéctica que se deja pensar y re-pensar a partir de lo que podría asemejarse a un feliz azar. Habrá que meditar sin cesar esta alianza casi "automática" del azar y la necesidad, del accidente y la esencia. Catherine Malabou da todas sus oportunidades a esta suerte de la lengua, y apela entonces a lo que fue enunciado desde otra lengua, "el imperativo hegeliano de filosofar en nuestra lengua"[3]. Tomándole la palabra al imperativo hegeliano, o la letra, siguiéndolo en su propia lengua, el francés, allí donde gobierna la literalidad de una letra, a saber, de un idioma casi intraducible, Catherine Malabou *inventa* un lenguaje. Eso

historia del tiempo. Como historia de la *subjetidad* en cuanto "ver venir". Extraordinaria y necesaria torsión del concepto: si toda historia supone el tiempo, ¿cómo pensar que el tiempo mismo pueda tener una historia? ¿Cómo pensarlo de una manera todavía más radical que aquella que en general se concibe a título de una *historia de la historia* (reflexión muy necesaria pero más corriente)? Ahora bien, luego de haber recordado la *plasticidad* del tiempo, a saber, su capacidad para autodiferenciarse, de manera sincrónica y diacrónica, Malabou en efecto subraya: "... decir que el tiempo no es siempre lo que es, significa *también* que se diferencia temporalmente de sí mismo. Dicho de otro modo, significa que posee una *historia*. La referencia implícita a Aristóteles y a Kant en los parágrafos de la *Enciclopedia*, permite poner en evidencia una característica fundamental del pensamiento de Hegel. El 'ver venir', estructura de anticipación subjetiva, posibilidad originaria del frente-a-frente, *no es el mismo en todos los momentos de su historia*, no ve venir de la misma manera, *no tiene el mismo porvenir*. La subjetividad adviene para sí misma en dos momentos fundamentales: el *momento griego* y el *momento moderno*, que comprueban, en su unidad lógica y en su sucesión cronológica, al sujeto como sustancia y la sustancia como sujeto" (pp. 42-43).

3. P. 38.

quiere decir en verdad que ella rencuentra y pone al día, ella *hace retornar*, de un lugar que nunca fue abandonado, desde donde una especie de "hasta-la-vista" lo había alejado, *despidiéndolo* sin despedirlo, el doble sentido contradictorio de la extraña expresión francesa "ver venir". En efecto, ver venir es anticipar, prever, presentir, proyectar; es atenerse a lo que viene. Pero también es *dejar* venir o *dejarse sorprender* por lo que no se espera, por la *sobrevenida* de aquello que uno no se espera. "Ver venir" significa *a la vez* anticipar *y* dejarse sorprender, amortiguar *y, a la vez,* bien digo *a la vez,* no amortiguar la sorpresa. Dicho de otro modo, el acontecimiento de lo que viene: el porvenir.

— Me parece que ella no habla de ese hasta-la-vista del que acabas de hablar, y que no entiendo como un adiós, como un saludo que separa para siempre. Ahora bien, además del hecho de que ese "re-visar" me intriga, en la repetición misma de un "ver" a la que parece apelar, incluso de un ver-venir, con todo el equívoco dialéctico que evocabas, me pregunto sobre el lugar de este exilio o de este sueño. O de este "despido", para retomar tu palabra. ¿En qué lugar se mantiene alejado, en retirada, despedido, virtualizado, el doble sentido del "ver venir"? ¿Cuál es este lugar del hasta-la-vista desde el cual, sin nunca haberle dicho adiós, se lo hace regresar? ¿No sería una especie de inconsciente? ¿No sería la astucia de este inconsciente (como inconsciente de la lengua) del cual Freud dijo a la vez que no renuncia a nada y que hay que contar con él cuando se intenta interpretar el "sentido contradictorio" de las famosas palabras primitivas? ¿Un inconsciente del cual él mismo declaró, con o sin razón, que ignoraba tanto la contradicción lógica como el tiempo? ¿En cualquier caso, la temporalización tal como se constituye en el *ego* de una conciencia fenomenológica o para la relación consigo, la "mismidad" (*Jemeinigkeit*) *de un Dasein*?

— Volveremos a hablar de estas diferencias entre el hasta-la-vista y el adiós, entre *los* adioses. Cada una a su tiempo, y será siempre al tiempo mismo al que se tratará de decir "hasta-la-vista" o "adiós". ¿Freud? Sí, si este libro nunca lo

nombra, me parece que lo llama, a cada paso, en cada palabra, para una gran explicación seriamente preparada. Tenemos mucho más que aprender aquí, tratándose del discurso de Freud sobre la vida y la muerte, y también sobre muchas otras cosas, de lo que podemos aprender de tantos libros abiertamente psicoanalíticos.

Mantendré más tiempo la palabra. No para proponer una especie de meta-discurso monológico, sino por el contrario para asumirme en las redes de la lengua, solo para tomar, al hacer esto, el riesgo de mi idioma. Debería hacerlo permaneciendo deliberadamente *en los bordes* de un libro. Después de todo, lo que hacemos aquí es invitar a leer un libro cuya riqueza no se cuenta, ni se resume o analiza en algunas páginas. *El porvenir de Hegel* constituye una especie de *obra* filosófica por la relación que tiene con su propia escritura y su propia lengua. Eso es al menos lo que quisiera mostrar: una obra única frente a la cual todo diálogo metalingüístico hace rápidamente la prueba de su límite o de su simulacro. La nuestra sería esta prueba en curso.

Al "re-inventar" un idioma, el "ver venir", al revelar el poder y la economía virtuales de su "inconsciente", si prefieren, al constituir una figura organizadora con una problemática inmensa, la estrategia de Malabou cumple también, a mi parecer, tres proezas en una: 1 / Ella transporta y traduce el imperativo hegeliano ("filosofar en nuestra lengua"), lo desplaza en una historia de la lengua y de la filosofía francesa. 2 / Efectúa –y pone a prueba– otro motivo hegeliano: la suerte de una lengua *especulativa*, o más bien de lo especulativo en una lengua, cuando ella se mide con la capacidad de condensar dos sentidos contradictorios en un solo sintagma. Dos sentidos antinómicos *a la vez, al mismo tiempo* en una sola y misma formación verbal (doblemente verbal: dos palabras y dos verbos en infinitivo: *ver venir*). La *Aufhebung* no solo es un ejemplo de esta posibilidad, es su concepto. Hay una *Aufhebung*, un relevo de cada uno de los sentidos contradictorios del "ver venir" en el otro. 3 / Finalmente, lo que demuestra esta ambigüedad móvil y auto-contradictoria del "ver venir", es su

*plasticidad*. El "ver venir" es plástico. Antes de preguntarnos sobre el inmenso alcance de esta palabra-concepto, la plasticidad, sobre la plasticidad misma de esta palabra-concepto en lo que dice, lo que piensa y refleja ella misma, la plasticidad, antes de precisar la suerte que encuentra y que le da la escritura filosófica de Malabou, notemos que la plasticidad no es un *segundo* concepto, uno que vendría a agregarse al "ver venir" para formar una especie de pareja en *El porvenir de Hegel*. Es el *mismo* concepto en su proceso de diferenciación y determinación. En razón de su propia auto-contradicción dialéctica y de su movilidad, el ver-venir es él mismo un concepto plástico, deja ver venir la plasticidad. Como este auto-entrelazamiento con su propia diferencia pasa también por la *Aufhebung*, casi se puede estar tentado de reconocer en ella al concepto hegeliano, el concepto mismo, el concepto del concepto. En todo caso, sin ir tan rápido ni tan lejos por el momento, recordemos que la *Introducción* del libro asocia la dialéctica, el tiempo y la plasticidad para definir el "ver venir", el porvenir y la estructura de anticipación; en resumidas cuentas, la subjetividad hegeliana. Y dado que la subjetividad hegeliana, el concepto hegeliano de la subjetividad incorpora toda la historia del ser-sujeto, el devenir-sujeto de todo sujeto, aquí se tratará de pensar la subjetividad del sujeto y lo que le sucede a un sujeto, a saber, la experiencia que expone a un sujeto a lo que viene a él, a lo que le ocurre, a lo que "ve-venir", en el doble sentido de lo anticipable y lo inanticipable. Y lo que le sucede al sujeto que ve-venir le será tan esencial como accidental; esencial como la necesidad de un *telos*, accidental como el accidente imprevisible. En el centro del pensamiento de Malabou, en el centro de cierta temática no-empirista de la contingencia o de un empirismo responsable y con una nueva radicalidad, siempre encontraremos la misma insistencia: sobre un "devenir esencial del accidente" y, *a la vez, al mismo tiempo, en el mismo tiempo*, sobre un "devenir accidental de la esencia", cuya paradoja o aporía formal se atiene a la plasticidad dialéctica o auto-contradictoria del "ver-venir". En particular, como eso aparece con mayor claridad hacia el final

del libro, en la profunda repetición hegeliana del *automatos* o del *automatismos* aristotélico, del ser-sí de eso que necesariamente se mueve por sí-mismo (*aus sich selbst*) pero también, *a la vez*, de lo que ocurre por sí-mismo por suerte o por azar[4]. Sin ambos, sin la conjunción de la necesidad esencial o teleológica y, *a la vez*, el accidente aleatorio, sin el "quizá" de la contingencia, nunca sucedería ningún acontecimiento. Ahí es donde deberemos volver sobre ese "quizá" pues esa es sin duda la tesis más difícil y más audaz de este libro. El sintagma *a la vez*, que todavía me apresto a subrayar en el pasaje siguiente, dice *a la vez* la indisociabilidad conceptual y una singular sincronía, aquella de la temporalidad misma con la transformación de una forma, a la vez espacial y conceptual. "A la vez" caracteriza el poder de la lengua, otros dirían que se trata del genio inscrito en tal o cual *giro* de tal o cual lengua, la aptitud para conjugar en sí ambos sentidos contrarios *a la vez*, de un mismo golpe, al mismo tiempo, *la misma vez*. Más de una vez a la vez, y las veces (*feiz, vices*) son también sucesiones de golpes, de "turnos".

> La composición dialéctica de los conceptos de porvenir, plasticidad y temporalidad, forma la *estructura de anticipación* que opera en la subjetividad tal como Hegel la concibe. Para diferenciar esta estructura del porvenir de aquella entendida corrientemente, la denominaremos, de acuerdo con el imperativo hegeliano de filosofar en nuestra lengua, el "*ver venir*". En francés, "ver venir" significa, *a la vez* [yo subrayo, J.D.], esperar prudentemente observando la evolución de los acontecimientos, pero también adivinar las intenciones de una persona y penetrar en sus designios. Por consiguiente, esta expresión designa, *a la vez* [subrayo nuevamente, J.D.], "estar seguro de lo que viene" y "no saber lo que vendrá". El "ver venir" designará,

4. Cf. en particular, en el capítulo III ("Por sí mismo") de la tercera parte (la última), el subcapítulo "Sobre la causa", "A / El sí mismo y su automatismo", en particular p. 273.

> con ello, el juego conjugado de la *necesidad* teleológica y la *sorpresa* en la filosofía hegeliana.

Este "juego conjugado" entre la necesidad y la sorpresa, no le ocurre a la lengua una sola vez, como por azar, como una simple suerte del idioma. Es preciso que la lengua pueda jugar, es preciso que se manifieste en ella la aptitud para jugar, el hábito de conjugar y de guardar en ella, en el cuerpo de su sintaxis y de su léxico, la marca regular de esta transformación, el habitus permanente de dicha alteración. Dicho de otro modo, es preciso que la lengua, lo que se denomina un idioma o un dialecto[5], tenga vocación de dialéctica o, si se quiere, que sea plástica por esencia. Es preciso que el idioma mismo esté sujeto a "ver venir". En ambos casos, en la alternativa del "a la vez", se trata del venir, si puedo decirlo así, de "lo que viene", y de lo que se está seguro, como de "lo que va a venir" y lo que se sustrae esta vez al ver, al tener, al saber. Se trata del venir, y por ende del acontecimiento o del advenimiento, de la invención o de la aventura. Ahí donde eso sucede al sujeto y donde el sujeto, la esencia del sujeto se sucede y se ve venir. La cuestión se transformaría, entonces, y ella se mantendría bien opaca: ¿Cómo (y puede) ver*se* venir *a sí mismo*, en el doble sentido del ver venir? ¿Cuál es la ipseidad de este "sí" que se ve venir, y que así se constituye a la vez en el desarrollo teleológico de sí y en la sorpresa absoluta? Porque digámoslo simplemente: ya no habría historia sin porvenir, y no habría ningún porvenir, ningún acontecimiento por venir sin la posibilidad de una sorpresa absoluta (sin ese ver-venir ciego a la anticipación); pero tampoco habría ningún porvenir, ningún porvenir como tal, ninguna novedad, ni siquiera ninguna

5. A riesgo de chocar con ciertos lingüistas o lexicólogos, no retendré aquí ninguna diferencia entre lengua, idioma y dialecto. ¿La lengua no obtiene su estatuto de una legitimación *externa*? ¿No es ella el triunfo de un idioma dialectal, la dignidad que le confieren los poderes históricos y políticos a partir de criterios que no son, en lo esencial, intrínsecamente lingüísticos? Al parecer un dialecto se tiene por una lengua cuando sus sujetos lo exigen y sobre todo cuando tienen el poder de hacer reconocer su exigencia en una escena sociopolítica. ¿Tal inglés no decía que la lengua es un dialecto *with a navy*?

sorpresa, sin algún encadenamiento histórico, sin alguna memoria, retención o tradición, y por ende, sin alguna síntesis. Con esta síntesis ya se ha hecho justicia al futuro anterior y al ver-venir de anticipación, a la estructura teleológica que debe amortiguar la sorpresa para hacerla posible: como sorpresa *sin* sorpresa. Transformación continua e interrupción brusca, proceso y explosión, la plástica y el plástico. Pero también *physis* y *tekhnè*, naturaleza y cultura, naturaleza y técnica, naturaleza y arte, si se quiere: la transformación natural u orgánica de las formas vivas, su plasticidad y, por otra parte, el arte plástico, y la técnica artificial o sintética, incluso protética de la "materia plástica". Esa sería, de una a otra, la plasticidad de ambos contrarios en el corazón del "ver-venir".

Retomemos. Este libro esculpe una poderosa multiplicidad organizada, pone en forma mil cuestiones inquietas sobre lo que puede significar "anunciar", ciertamente, en el código de la profecía, de la previsión, de la información o de la predicción, de la prefiguración, de la protención, del horizonte fenomenológico u ontológico; en resumidas cuentas, de cierto "ver-venir", justamente, más o menos "seguro de lo que viene"; pero también interroga, a la vez, la interrupción de este ver-venir por parte de *su* otro, el ver-venir que no sabe lo que va a venir. Este libro se lee como una meditación sobre lo que significa una forma, el proceso de formación o de formalización de una forma, su plasticidad misma, en conformidad con el primer ver-venir, pero también sobre la interrupción de esta plasticidad formadora o informadora por parte de la irrupción o la explosión del plástico, a saber, del ver-venir sin saber, del ver-venir la sorpresa absoluta y el accidente imprevisible. Lo que entonces se anuncia, quizá ya lo hemos visto, no es exactamente una cuestión de porvenir, como se dice, sino más bien la cuestión *del* porvenir, de la condición, si se puede decir, del por-venir mismo, de la venida del acontecimiento por venir, de todo lo que se presenta o se ausenta, y por consiguiente, en la palabra y en la experiencia, como "por venir".

Esta es una obra capturada de un lado a otro por el acoso de esta misma pregunta: ¿qué es lo que quiere decir y que es

lo que hace, "venir", "advenir", y sobre todo "*ver venir*" y por ende también "nacer", "aparecer" y, antes de nacer o aparecer, "tomar", "concebir", "tomar o dar una forma", "llegar" y "llegar a sí"? ¿Y por qué esta matriz de preguntas nos conduce a la *plasticidad*? ¿A la plasticidad de una forma, ciertamente, a la plasticidad de otra forma, a la plasticidad de una forma en vías de formación, a la plasticidad de lo sin-forma, a la plasticidad de la "materia plástica", pero también a la plasticidad del plástico, a saber, de aquello que amenaza con hacer explotar, por ejemplo, la identidad consigo de un presente? Sí, el *ver-venir* y la *plasticidad*, en todo caso, indisociablemente y si se pudiera decir todo en dos o tres palabras, ese sería el rasgo de genialidad o la hazaña de dicha obra: firmar un acontecimiento de pensamiento *inventando* la re-invención de una, dos o tres palabras, "ver venir" y "plasticidad", para pensar su posibilidad común y para recordar su presencia, pero en más de una lengua. En la frontera filosófica de muchas lenguas, poniendo a prueba un deseo de traducción pensante.

— Si entiendo bien, lo que usted admira, en este libro, es a la vez un don de lenguas y una especie de escritura filosófica.

— Sí, y el arte de cultivar, cosa en definitiva bastante rara, rendimientos de escritura cuya fuerza sea filosófica o mejor, reflexiva: que reflexionan la posibilidad de lo filosófico. Sin ceder al esteticismo, sin buscar "efectos de estilo", este libro alcanza una sobria belleza que llamaría plástica, ahí donde ella hace *cuerpo*, el mismo cuerpo, solo y único, con el *pensamiento* de la plasticidad, con la genealogía europea de este concepto. *El porvenir de Hegel* introduce por lo demás un pensamiento del cuerpo, lo pone en marcha en el tratamiento mismo de la plasticidad que "*acosa en su cuerpo a* la exposición sistemática"[6]. Aquí, en el mismo espacio problemático, se trata de la plasticidad en Hegel *en cuanto esquema*. Desde que el

6. P. 45. Malabou subraya esta expresión, "*acosa en su cuerpo*", en un pasaje que se relaciona con aquel que citaremos más adelante sobre la plasticidad como hipotiposis, figura sensible *esquemática* o *simbólica*, en el sentido kantiano.

ser "se esquematiza por sí mismo", la existencia empírica o sensible ya no se disocia del movimiento y de la unidad del concepto. Ella exige entonces, por pleno derecho, una exposición sistemática. El sistema es su lugar, y por consiguiente el lugar del cuerpo sensible. Es una de las justificaciones estratégicas, volveremos a eso, que Malabou da al tratamiento sistemático y abundante de una noción central, al menos a primera vista, en el corpus hegeliano. (Título posible para un gran capítulo virtual: *sobre el cuerpo y el corpus*.) Malabou acaba de mencionar la *esquematización del ser* en Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*:

> La singularidad es ella misma el pasaje de su concepto a una realidad exterior; ella es el puro esquema (*das reine Schema*) (...)

Luego ella encadena, para justificar su elección, a saber el privilegio concedido al motivo, con lo que llamará el "motor" de una "estrategia" (motivo o motor, palabra y concepto, concepto de un movimiento de esquematización, eso es lo que sería la plasticidad):

> El ser se esquematiza *por sí mismo*, y la unidad del concepto y la existencia empírica no puede, en este sentido, ser objeto de una exposición extra-sistemática. La exigüidad de la aparición del concepto de plasticidad precisamente da testimonio del modo de presencia de la síntesis originaria y se mantiene en el entre-dos de la presencia y la ausencia. La plasticidad, en cuanto *acosa en su cuerpo a* la exposición sistemática, sin nunca dominarla ni sobredeterminarla, se revela apta, por esta razón, para dar cuenta de la incorporación o la encarnación de lo espiritual.[7]

Al seguir los ejemplos ricos y significativos que ella da desde su Introducción[8] (que remite tanto a la *Estética* o a las *Lecciones sobre la Filosofía de la historia*, como a las *Lecciones sobre*

7. P. 45.

8. En especial, pp. 31-38.

*la historia de la filosofía*, o a los Prefacios a la *Fenomenología del espíritu* y a la *Ciencia de la lógica*), se tiene la sensación de ocurrencias abundantes y bastante sintomáticas. Descuidadas o tenidas por despreciables, quizá, pero con razón, y *El porvenir de Hegel* parece bien ser, también a este respecto, inaugural. Aunque Malabou no se detenga en ello mucho tiempo, nos parece (esa es al menos una hipótesis de la lectura aquí intentada) que la gran decisión filosófica y estratégica de su libro consiste en contar con en el *esquema* hegeliano, en el concepto hegeliano de *esquema*, en la tesis hegeliana según la cual el ser *se esquematiza a sí mismo*. (El ser o Dios, a la vez, también –Dios que así se ve venir al dejarse y separarse *de sí mismo*, al *decirse "adiós"*, pero no anticipemos aquello que vemos venir.)

El concepto se da o recibe *de sí mismo* sus propias figuras sensibles, su imaginación racional, su intuición intelectual, etc. Este dar-recibir, el dar-se para recibir, proceso mismo de la plasticidad, movimiento del ser como devenir-plástico, sería la potencia especulativa y reflexiva del concepto hegeliano. Este se asimila y desborda en sí mismo, con su propia exterioridad, la oposición del dar y el recibir, del dar y tomar. Ahí residiría su plasticidad ontológica, a la vez su esencia y su esquema, la esquematización histórica de su ser. Esta esquematización es histórica de parte a parte, y la palabra para decirla es aquí una palabra griega. Porque si "ver venir" es de idioma francés con raíces latinas, "plástica" es primero griega. Esta palabra guarda en su memoria, si puede decirse, en la inmensa estratificación de un archivo invisible, una relación privilegiada con el arte, "país natal de la plasticidad"[9]; pene-

9. P. 30. Una densa exposición semántica de la palabra-concepto plasticidad abre el libro. Cruzando admirablemente la filiación genealógica y el cuidado taxonómico, ella organiza esta presentación alrededor de un motivo que es en sí mismo plástico, es decir, doble y aparentemente contradictorio, que atravesará todo el libro: dar/recibir la forma. Si el sustantivo "plasticidad" (*Plaztizität*), a saber, el pasaje a la dignidad posible de un concepto filosófico, se inscribe en la lengua francesa justo antes de la Revolución (1785) y en la lengua alemana en "la época de Goethe" (*Diccionario Brockhaus*), es el adjetivo *plastisch* que recibe del diccionario Grimm la definición más plástica, que guarda en ella, comprendiéndola o relevándola así, la alternativa del dar-

tra e informa así todas las lenguas europeas, en todo caso las lenguas latinas, eslavas, germánicas y anglo-sajonas. Ahora bien, la forma filosófica de esta penetración-informante de la "plasticidad"[10], su forma a la vez recibida y dada, su forma *plástica* es aquella de este enigmático *entre-dos* que se llama *esquema*. Sitúa, entre Kant y Hegel, el problema de muchos debates fundamentales, unos que fueron explícitos y otros que lo fueron menos, aquellos que en todo caso dan su figura (apenas me atrevo a decir su esquema) a la memoria de una herencia filosófica más grande que nosotros.

La invención de *El porvenir de Hegel* se habrá atenido, entre otras cosas (ya que siempre estamos en los bordes del libro), al entrecruzamiento filosófico del "ver-venir" y de la "plasticidad", ahí donde cada una de las dos expresiones *conjuga* dialécticamente el *telos y* la sorpresa, la anticipación *y* la irrupción, la metamorfosis *y* la explosión desgarradora. Aquí, inventar, y sobre todo, hacer de la invención un acontecimiento, significaría redescubrir lo que estaba ahí sin estar ahí, en las lenguas y en la filosofía, *encontrarlo* ahí, sí, pero encontrar por vez primera lo que a pesar de todo *se encontraba* ahí, re-encontrar la cosa en fusión (contradictoria) y en fisión (atómica) ahí donde nunca se la había visto, inventarla como una bomba pero descubrirla también como en lo demasiado-evidente de una carta robada: nunca vista, nunca sabida, nunca esperada, mientras que solo se la esperaba a ella y sin duda que solo *se* esperaba eso, lo inesperado ("La *plasticidad* aparecerá, a partir de esto, como lo *inesperado* de la filosofía hegeliana").

---

recibir, o de lo pasivo-activo en lo que se refiere a la forma o a la figura (*körperlich (...) gestaltend oder gestaltet*) (p. 29). Ese será el hilo conductor de *El porvenir de Hegel*. Imaginamos una pregunta que puede obsesionar a las segundas intenciones: ¿Qué debe ser esto o aquello (un cuerpo o una figura, la sensibilidad ejemplar de una forma, el ejemplo de lo que sea, entonces) para que dar y recibir, y por ende, dar y tomar, etc. se crucen en una especie de equivalencia? ¿Qué quiere decir "sensible", desde el momento en que, si se traduce, como la filosofía lo ha hecho con tanta frecuencia, *sensible* por *receptivo*? Se trata de la cuestión del esquema, tal como acabamos de subrayarla.

10. P. 30.

En verdad, si se piensa en ella y si se lee bien, la carta habrá estado *ahí, en todas partes*, en todas partes en que la plasticidad misma, en todas partes en que el léxico y el concepto de la plasticidad funcionan en los grandes momentos y los grandes corpus de la historia de la filosofía, antes de Aristóteles y después de Hegel, pero sobre todo en esos dos gigantes, en el entrecruzamiento de la filosofía y la ciencia, de la genética y la política, etc.; en resumen, en el centro de la enciclopedia. Inventar y hacer de la invención un acontecimiento, en este caso, es encontrar por vez primera, y mostrar, pero demostrando, lo que *se encontraba ahí* en la familia, en la genealogía, en los recursos de un léxico, y mediante este gesto instaurar, de manera desde entonces imborrable, el devenir-concepto de las palabras, confirmar una legitimidad teórica, hacer de su lugar un *topos* filosófico por el cual tendrá que pasar desde entonces. Dichas palabras que parecen perdidas, tapizadas en la lengua, adormecidas, pero durmiendo con un solo ojo, brincan entonces en el centro de la escena, palabras organizadoras, vivas y vigilantes. Estas palabras son como animales. Por lo demás, un pensamiento profundo de la vida animal anima toda la obra. Él le da su respiración. Tales connotaciones de pasaje, dichos predicados de repuesto que por otro lado parecían bastante poco determinados, ya que decían lo que no está ni determinado ni indeterminado, sino lo que es plástico, y por ver venir, justamente, acceden al rango, y a la edad, de conceptos mayores. Tendremos que rendirnos cerca de este lugar conceptual. Cerca de él ya estamos endeudados, lo estamos sin saberlo y lo estamos hoy más que nunca. Este es un libro raro, insólito y ambicioso que se mantiene a la altura de sus ambiciones y que, desde un lugar doble, una pareja de conceptos, dos familias de palabras hasta aquí casi invisibles e impensadas –el "ver venir", la "plasticidad"– se ocupa de repensar aquello mismo que constituye lo acontecedero del acontecimiento: en lo referido a lo que viene, adviene, vuelve, en lo que se refiere a lo que se puede ver venir del porvenir –a la vez en los dos sentidos de la expresión, de la anticipación teleológica y la sorpresa explosiva.

— Entonces, una vez más, ¿por qué Hegel? ¿Por qué "el porvenir de Hegel"? ¿Y qué es la plasticidad o el ver-venir, qué es lo que la plasticidad inherente al ver-venir tendría relación con el tiempo de Hegel?

— El problema no se limita a lo que se quisiera circunscribir a título de la historia de la filosofía, aun cuando esta sea tratada con un rigor y una minucia ejemplares por Catherine Malabou. No, no hay nada en el mundo que no se determine, casi cerca de dos siglos, se lo sepa o no (en general, se sabe o se cree saberlo), sin alguna relación con la tradición viva de Hegel. No basta para recordarlo con nombrar a Marx y a Heidegger, y los motivos del "fin de la historia", del "saber absoluto", de la dialéctica, de los fines de esto y de aquello, la muerte de Dios, la muerte del hombre, etc. Estas palabras y estos temas son suyos, siempre terminamos por encontrar a Hegel en el origen de todos estos fines. Ahora bien, nosotros, herederos de Marx, de Heidegger y de algunos otros, vivimos frecuentemente, desde decenios, en la certeza tranquilizadora y tranquila de que Hegel está acabado. Por mucho que reconozcamos la inigualable potencia de este pensamiento, damos por supuesto que él se asignó su propio destino, a saber, como todo destino, cierta pertenencia al pasado (el destino, es el ser-ya-pasado de todo lo que llega o incluso llegará, a fin de cuentas). De modo más grave, el pensamiento hegeliano se habría asignado esta destinalidad final del destino, esta finalidad del fin que se sostendría en su determinación radical del tiempo como "pasado", "ser-pasado", "ser-ya-pasado". Es en este sentido, al simplemente pensar el tiempo, al pensarlo así, que el pensamiento de Hegel estaría de antemano privado de porvenir y del porvenir mismo. Al menos esa es la creencia o la interpretación corriente, en verdad la acusación que Malabou pone en duda para someterla ella misma a un proceso intratable. Con tanta acriba como paciencia, ella reconstituye primero, en toda su amplitud, la historia de esta interpretación, la historia de una interpretación que se ha hecho dominante, la historia de su devenir-hegemónico. Devenida hegemónica, tenida por dinero contante, acreditado, ella se convierte en

moneda *corriente*. Ella tiene curso en todas partes. ¿Por qué insistir en esta figura del tener-*curso* y de lo "corriente"? ¿Y primero en Heidegger, ya que es de ella que esta interpretación recibe sin duda su formalización más impactante y más profunda? Es que Heidegger conjuga dos interpretaciones de la temporalidad hegeliana, una según la cual el tiempo es siempre "pasado" (sin porvenir); otra, indisociable como su premisa misma, según la cual este concepto hegeliano del tiempo es corriente (palabra con la cual se ha traducido a veces *vulgär*)[11] porque corresponde a una imagen del "curso del tiempo" (*Lauf der Zeit*). Comencemos por la segunda:

> ...El concepto hegeliano del tiempo representa, sin que se lo haya destacado lo suficiente, el desarrollo conceptual más radical de la comprensión vulgar del tiempo (*des vulgären Zeitverständnisses*).[12]

Lo sabemos, pese a la extrema radicalidad de la elaboración conceptual (*radikalste... begriffliche Ausformung*), de la que da crédito, Heidegger no lee en el discurso hegeliano más que la "paráfrasis" de la *Física* de Aristóteles, ahí precisamente donde este último habría determinado el tiempo como *corriente de un curso*, un flujo de ahora sucesivos:

> (...) el tiempo aparece en la comprensión vulgar del tiempo (*für das vulgäre Zeitverständnis*) como una serie de ahora constantemente 'ahí-delante' (*vorhandenen*), pasando y sobreviniendo a la vez (*zugleich vergehenden und ankommenden Jetzt*). El tiempo es entendido como

11. Es la elección de François Vezin, que aquí cita Malabou. Podemos preguntarnos lo que justifica una elección tan marcada. ¿Había que evitar a toda costa la palabra "vulgar", efectivamente muy pesada, en todo caso muy cargada, en muchos sentidos? El hecho es que la palabra "corriente" me da aquí la oportunidad de lo cursivo y del tener-curso para la acreditación de lo más corriente que la vuelve a ligar así con el curso o el flujo del tiempo aquí incriminado (*Lauf der Zeit*). No rechazaré aquí esta oportunidad, por el momento y para mi uso personal, pese a mis reservas sobre la elección del término "corriente" para traducir *vulgär*.

12. *Sein und Zeit*, p. 428, trad. Fr. Vezin, Gallimard, p. 496. Citado por Malabou, p. 19. A veces agrego algunas palabras alemanas entre paréntesis.

> una sucesión, como 'flujo' de ahora, como 'curso del tiempo' (*als 'Lauf der Zeit'*).

¿Por qué, al darse así el tiempo en la figura del "curso" o del "pasaje", esta interpretación *cursiva* del tiempo se ha vuelto *corriente* –es decir, general, dominante, hegemónica, tenida por evidente, legítima– acreditada como lo que debe tener curso? Y sobre todo, ¿por qué vendría ella a borrar, negar, incluso a impedir un pensamiento del porvenir? Es que al pasar en su pasaje, el "curso" del tiempo haría *seguir* la serie de presentes, de los ahora presentes (presente actual, presente pasado, presente futuro) a lo largo de una misma línea de sucesión. Esta representación secuencial y con frecuencia lineal impide que nada *sobrevenga* o *advenga* que no sea *de antemano* reductible a lo que Husserl, último heredero de esta tradición, habría llamado la forma originaria (*Urform*) de la temporalización, a saber, el "presente viviente". Este presente daría su forma general a todo lo que se ve venir en el ver-venir de anticipación, aquello mismo que amortigua de antemano la sorpresa absoluta del porvenir. Sea lo que sea que llegue, llegará en la forma del presente. El porvenir será un presente que se convertirá en presente-pasado. En suma, si el porvenir desaparece, en Hegel, es porque este, como creía Heidegger, habría entendido bien la esencia de esta interpretación cursiva y heredada de Aristóteles; habría llevado al límite de su consecuencia y a la excelencia de su cumplimiento esta tradición misma a la cual todavía pertenece. Con una admirable pero dudosa intrepidez, ¡habría concluido el fin del porvenir!, y lo habría hecho en la reducción de todo sobrevenir y del acontecimiento mismo, en el pasaje cursivo como devenir-pasado del ser. Al menos esa es la tesis heideggeriana, y el Curso de 1930 sobre la *Fenomenología del espíritu* sigue entonces la "línea" interpretativa de la célebre nota de *Sein und Zeit*, la que hacía de la interpretación hegeliana del tiempo la paráfrasis de la *Física* de Aristóteles:

> Sin duda, [Hegel] habla a veces (...) del ser pasado, pero nunca del porvenir. Este silencio concuerda con

> el hecho de que el pasado constituye un carácter insigne del tiempo, y por esta causa el tiempo es el pasaje y lo que pasa; es siempre pasado.[13]

Malabou niega "proponer aquí una confrontación entre los pensamientos hegeliano y heideggeriano del tiempo". Y sin duda la elegante modestia de esta declaración dice cierta verdad: en efecto, el libro no organiza semejante "confrontación"; todavía menos arbitra un debate o un conflicto *directo* y *temático* sobre el *concepto de tiempo*. Pero la realidad, lo veremos progresivamente, es más compleja. Y la medida de las cosas.

*Por una parte*, detrás del signo de modestia, de moderación, de *medida*, se deberá reconocer el cálculo de una *estrategia* deliberada: atacar las cosas de otro modo y desplazar el terreno, no precipitarse hacia antagonismos conceptuales y temáticos. Malabou misma distingue, en lo que se podría denominar su discurso del método –o su discurso de la guerra– lo *temático* y lo *estratégico*. Ella lo hace precisamente para justificar su recurso a la pareja "plasticidad"-"ver-venir", términos que designan menos conceptos temáticos que *figuras* operatorias, motivos o "motores". En cuanto figuras o "esquemas", deben guardar algún cuerpo sensible en la traducción de las categorías. Irreductibilidad de esta traducción sensible –que es entonces más que una traducción en el sentido corriente, y que constituye la belleza plástica de la escritura filosófica de la que hablábamos más arriba. Esta traducción, Malabou la traduce (habría que analizar lo bien-fundado o los límites de esta analogía) en lenguaje kantiano cuando la denomina "hipotiposis":

> Nuestro itinerario debe ser también *menos temático que estratégico*. La formación de los conceptos de "plasticidad" y "ver venir", constituye el motor de dicha estrategia. Estos conceptos efectúan la *traducción sensible de una economía de la traducción sensible* –o hipotiposis

13. Citado por Catherine Malabou, *op. cit.*, p. 20.

(1)– que, dada su naturaleza sistemática, no se *fija* en una deducción trascendental.

(1)"Toda *hipotiposis* (...) como acto que consiste en hacer sensible (*Versinnlichung*) es doble: *o bien* ella es *esquemática* (...) *o bien* ella es *simbólica* (...)", Kant, Crítica de la facultad de juzgar, § 59[14].

La auto-presentación de este "itinerario" se escribe de manera a la vez notable y distinguible. Ella se muestra en sí misma "plástica" al manifestarse en cuanto "formación de conceptos". Ella subraya con un rasgo suplementario lo que en estos conceptos ("plasticidad" y "ver venir") constituye una figuralidad sensible, lo que los articula necesariamente con la gran cuestión (postkantiana o posthegeliana, incluso marxista) del tiempo como sensibilidad insensible. Al insistir más en la estrategia que en la temática, ella recuerda que el estratagema guerrero se ve requerido por toda dialecticidad, por toda oposición conceptual: "El proceso dialectico es plástico [...] El proceso de la plasticidad es dialéctico..."[15] Pero estrategia no significa polémica, y el problema del antagonismo no se asemejará a cierta victoria filosófica. El pensamiento del "ver-venir" es demasiado plástico y contradictorio en sí mismo, tendido entre sorpresa y anticipación, atento al porvenir de lo que viene para volver a un "vine a ver"; menos todavía para concluir, de algún *veni, vidi*, en el pasado de un "yo vencí".

*Por otra parte*, esta insistencia estratégica sobre la hipotiposis esquemática del "ver-venir" o de la "plasticidad" provoca, en profundidad, una transformación de todo el terreno. Esa es al menos la hipótesis que quisiera esbozar aquí en *cuatro claves*, proponiendo otro modo de lectura.

1 / La elección de la estrategia, de *esta* estrategia, no solo tiene un valor eficaz en este caso, como todo el libro lo demuestra, un valor ejemplarmente operatorio desde que el motivo estratégico mismo se justifica precisamente por las figuras o

14. P. 45.

15. PP. 36-37.

las hipotiposis indisociables del *ver-venir* y de la *plasticidad*. Esta elección tendría un valor *ejemplar en general*, se diría que un valor metodológico universal si al menos se coincidiera en someter el concepto de método a una mutación hegeliana (quizá se dirá heideggeriana más allá del punto siguiente). No bastaría entonces con sostener que el método, como Hegel lo hace, es distinto de un sistema de reglas previas sino como la experiencia misma del camino que traza su propia historia; también habría que interpretar esta experiencia desde los motivos de la plasticidad y del ver-venir. Y esta experiencia dialéctica gobierna el "estrategismo", si puedo decirlo, desde que ella está estructurada, hasta en su forma más especulativa, por el trabajo, la práctica y por una escritura filosófica que trabaja las lenguas en el cuerpo más que por cierta mirada teórica, por algún ver-venir que se limitaría a ver. Porque digámoslo sin demora, la complejidad dialéctica y plástica del ver-venir no se mantiene solo en la paradoja del "esperar*se* sin esperar*se*" en lo que viene, del "esperarse en" sin ver ni saber a qué "atenerse". Hay que ir más lejos: en los dos términos de la alternativa, en las dos figuras del "ver-venir", el privilegio teórico o teatral del *ver* también puede verse suspendido. Todos los sentidos están en juego, y más allá de la pasividad sensible, todos los gestos "activos". Se puede anticipar viendo pero también sin ver, y en primer lugar porque solo se anticipa verdaderamente al llevarse más allá de lo que se deja percibir, de lo que se presenta presentemente a la vista; también ya no se puede anticipar, dejarse sorprender porque no se ve o más, o porque se ve sin ver nada de lo que viene. Dicho de otro modo, en el ver-venir, la previsión anticipativa debe llevarse más allá del "ver", del acto presente de ver lo visible; por otra parte, en el mismo ver-venir, la exposición a la sorpresa, la no-anticipación tiene paradójicamente el mismo efecto: la sorpresa puede ser tan explosiva que tampoco se constituya en objeto para la vista. En ambos casos del "ver-venir", por irreductibles y contradictorios que parezcan uno "a la mirada" del otro, no se *ve venir* más que no viendo: sea no viendo en absoluto (aprehensión de la sorpresa), sea no relacionándose con el porvenir de lo que viene

en la sola percepción presente de un visible, en la plena actualidad temática e intuitiva de lo que se deja ver. El "ver-venir" también es plástico porque en el fondo él pasa de un sentido a otro y no es, de parte a parte, esencialmente, asunto del ver: ver venir, en resumidas cuentas, siempre sería ver venir *sin ver*, sea que se ve más allá de lo visible presente, sea que no se ve en absoluto, o sea también que lo que se anuncia *o* que sorprende sin haberse anunciado jamás no tenga nada que ver con la vista y nunca deje ver. En todos los casos, es precisa la obcecación. Y por consiguiente, más allá de la percepción teórica o de la intuición *temática*, más allá del *objeto*, es preciso la *estrategia*. Este suspenso paradójico del ver en el "ver-venir" sin "*ver*-venir" quizá responde también a otra necesidad estratégica. Como lo sugerimos más arriba, más allá de un comentario, permite conceder la plasticidad intrínseca de ese ver-venir a todo viviente en general, vidente o no, a todo animal, humano o no (no todo animal está dotado de vista, ni toda sensibilidad a la luz es una visión). La plasticidad caracterizaría a toda sensibilidad o irritabilidad como momento de subjetivación en general, y, volveremos a eso[16], la contracción "plástica" de todo hábito (o

16. Que todo viviente no sea vidente no impide que Hegel interprete la adaptación de lo orgánico a lo inorgánico como *theôrein* (en el sentido aristotélico de la contemplación y el ejercicio, de la recepción informadora y de la transformación apropiadora del medio). Este *theôrein* sería a la vez, si puedo decirlo, un ver *sin* ver y un ver *antes* de ver, el *telos* del ver efectuado. No puedo más que remitir aquí a las páginas decisivas sobre la *plasticidad de la vida* y más precisamente al subcapítulo dedicado a Aristóteles, Hegel, Bergson y Deleuze ("Contracción y teoría"). Bisagras decisivas, mediaciones de la mediación (entre-dos y esquema por excelencia), esas páginas y sus implicaciones serían tales en la medida en que la cuestión de lo viviente no pertenece aquí a un campo ontológico entre otros. Ella tampoco se deja contener en una antropología o en aquello que en ella dependería del simple viviente orgánico. *Plasticidad de la vida* es una especie de pleonasmo. Y es por ello que no tardaremos en encontrar en la muerte (¡y en el adiós!) la experiencia misma (experiencia imposible de lo imposible) de la plasticidad, la plasticidad equívoca o contradictoria de todo ver-venir: lo que se ve venir sin nunca verlo-venir. Y tendremos confirmación de que la cuestión de la-vida-la-muerte no está contenida en una zoología o en una antropología, en el centro de la gran segunda parte que nos espera (El Dios de Hegel): "Muerte de Dios", "La plasticidad divina", etc.

*hexis*). En la fuerte conclusión de su libro, dedicada al "acontecimiento de lectura", a saber, de lo que acaba de tener lugar, de lo que así habrá sucedido en lo que se refiere al desciframiento de Hegel, y por fidelidad a la ley de Hegel, Malabou levanta acta de esta alianza del ver y la ceguera en el ver-venir. Como ver venir, leer es ver sin ver:

> El pensamiento hegeliano de la *lectura plástica* confiere al concepto de 'ver venir' su significado efectivo. 'Ver venir' denota a la vez la *invisibilidad* y la *visibilidad* de lo que viene. El porvenir no es lo absolutamente invisible, sujeto de pura trascendencia que se rehusaría a toda forma de anticipación, de conocimiento y palabra. El porvenir tampoco es lo absolutamente visible, objeto de pura previsión. Él deshace la anticipación por su precipitación y su fuerza de sorpresa. 'Ver venir' significa entonces ver sin ver –esperar sin esperar– un porvenir que no está a la vista, ni que está escondido a la mirada. Ahora bien, ¿no es esta situación de entredós aquella de la lectura por excelencia?[17]

En el espíritu de un libro ampliamente dedicado a la plasticidad de lo viviente en general[18], se podría prolongar el alcance de esta observación en la lectura de lado del desciframiento genético. En las cadenas de ADN, incluso antes de la constitución de organismos animales sin visión, las operaciones de decodificación no suponen ninguna visión ni visibilidad propiamente dichas.

Ahora bien, lo que aquí se dice de la lectura, y de la lectura de lo *viviente* como tal, ¿no debemos decirlo también de la *muerte*? Si nos preguntamos sobre cómo nombrar el acontecimiento que un viviente siempre *ve venir* (dejándolo venir a él como lo que de todos modos será el instante de una sorpresa absoluta y

17. P. 313.

18. Muy cerca de su conclusión, *El porvenir de Hegel* multiplica necesarias y preciosas indicaciones sobre la actualidad operativa del concepto y de la palabra "plasticidad" en biología celular y neuro-biología. En particular, ya que hablamos de lectura, para el estudio de los "mecanismos neuronales implicados en los procesos mnémicos" (p. 326).

no subjetivable), ve venir también verlo venir, es decir, sin poder verlo y preverlo, entonces sin *saber y sin poder* sobre él, en un lugar que se mantiene como aquel del impoder y de lo imposible, ¿cómo no denominar a esto la muerte, por muy oscura que se mantenga esta referencia o la cosa así designada? La última unidad del ver-venir y el no-ver-venir, del ver-venir *sin* ver venir en el ver-venir mismo, del ver *sin* ver, y por consiguiente, del *sin* en todas partes en que articula lo que sea consigo mismo, el *sin* (del) sí mismo, ¿no es eso lo que denominamos muerte? La plasticidad de la muerte en el corazón del ver-venir, ¿no es también (como la raíz del hábito) un duelo? ¿El duelo? ¿Lo que con frecuencia se determina como trabajo del duelo? Ya solo quedaría hacer concordar este lenguaje, y "el concepto hegeliano de la *lectura plástica*" con el gran discurso de Hegel sobre el trabajo de la muerte o el trabajo de lo negativo como vida del espíritu.

Por otra parte, entre los lugares en que la muerte entra en escena, en *El porvenir de Hegel*, hay uno que cierne o concierne a la definición misma del "ver venir". Es al final de los análisis magníficos del hábito, en la primera parte ("El hombre de Hegel, la *formación* de la segunda naturaleza"). Luego de dos citas de Hegel, quien liga regularmente la muerte con el hábito ("El hombre muere también por el hecho del hábito", *Principios de la filosofía del derecho*; "es el hábito de la vida el que acarrea la muerte o, si se toma la cosa en un sentido abstracto, es la muerte misma", *Filosofía del espíritu*), Malabou escribe:

> Al tratarse de la condición misma del sentimiento de sí, sin el hábito no habría *nadie*, al pie de la letra, para vivir ni morir. El hombre es el ser que, para ser, debe montar este *reloj especulativo* que es el hábito, reloj que le permite "ver venir", es decir, a la vez, *diferir* y *adelantar* el *fin*. El alma todavía no habituada, analizada en los primeros momentos de la "Antropología", no se ve morir, no se sabe finita, y es por eso que ella está loca. El alma efectiva, en cambio, sabe leer la hora.
>
> *La sustancia-sujeto retorna en la muerte del hombre.*[19]

19. P. 143.

Esta locura del alma que no se ve morir y que no dispone de ningún reloj, este ver-venir que no ve venir la muerte, ¿es *una* locura *en* el ver-venir (un momento de la antropología, aquel de "el alma todavía no habituada") o la locura *del* ver-venir en general, del ver-venir mismo, y que por ende *difiere de sí mismo*?

2 / También tiene una consecuencia muy grande el hecho de que esta estrategia parezca organizarse, desde el umbral del libro, alrededor y más allá del veredicto heideggeriano sobre una pretendida falta de porvenir en el pensamiento de Hegel. Todo un paisaje, todo nuestro paisaje parece cambiado, nuestro territorio filosófico, el espacio europeo no menos que el francés. Antes de precisar su razón, subrayemos que este privilegio concedido a la lectura heideggeriana no se sostiene solo en la potencia de esta lectura y en la denegación explícita que ella propone; la hemos leído, en lo que se refiere al porvenir *en* Hegel o al porvenir *de* Hegel. Toda la deconstrucción de la onto-teología encuentra en ella, lo sabemos bien, su piedra de toque. El privilegio así conferido, subrayémoslo así de antemano, incita a secundar otras dos lecturas de Hegel, incluso a marginalizarlas dedicándoles menos de dos páginas[20] (gesto que ciertamente podrían juzgar violento y demasiado ecónomo hacia aproximaciones que podrían parecer tan vecinas de la tesis misma del libro, pero precisaremos más adelante lo que parece justificar dicho gesto). Se trata de dos lecturas propuestas en Francia, con la influencia que se les reconoce, por dos pensadores que no eran ni franceses ni alemanes, sino de origen ruso. Ahora bien, ambos, Koyré y Kojève, han reconocido, por oposición a Heidegger, la "prevalencia" o la "primacía" del porvenir sobre el presente en los *Cursos* de Jena. Lo han hecho de manera inequívoca, en fórmulas fuertes[21]. Malabou lo enfatiza –y recuerda que en ello estos

20. pp. 25-26.

21. Koyré, "El tiempo [para Hegel] (...) se construye a partir del porvenir...", *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, p. 189; Kojève, "El tiempo que Hegel tiene a la vista (...) está caracterizado por la primacía del Porvenir", *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, "Tel", p. 367.

dos lectores de Hegel fueron sensibles a una afinidad entre el joven Hegel y el (no menos joven) Heidegger. Sin duda, se trata de algo distinto de una coincidencia o un rencuentro fortuito. Tampoco olvidemos que Koyré y Kojève estuvieron también entre los primeros lectores de Heidegger; sufrieron y reconocieron esta influencia en su interpretación de Hegel. Una de las razones (hay más de una) que permite a Malabou tratar estos dos análisis por preterición, es porque ambas concluirían en una contradicción, lo que no sería ni sorprendente ni inquietante, sino, lo que es más grave, en una *contradicción no dialéctica*, porque "no resuelta" y "sin solución"[22]. ¡Hegel pasando a juicio ante un tribunal dialéctico por haber pecado, en su pensamiento del porvenir, contra la dialéctica! Aquí, al pasar, en algunas páginas, toda una coyuntura del campo francés de la "recepción de Hegel" se encuentra puesta en perspectiva. Otra carta de ello se ha establecido, cuyas líneas se trazan desde este punto de detención: ante una pretendida contradicción *no dialéctica* en el pensamiento del porvenir. Esta frase de objeción o de inhibición, la fase "Kojève-Koyré" (paradójicamente bajo influencia heideggeriana indirecta o "inversa", Malabou no lo dice quizá lo suficiente) habría llegado a su fin con "una nueva generación de comentaristas franceses"[23]: Bourgeois, Labarrière, Lebrun, Souche-Dagues, etc. Entre ambos tiempos, podríamos preguntarnos porqué Jean Hyppolite se queda mudo, el gran ausente de este libro, apenas nombrado, hasta el punto en que este silencio exige por ello alguna justificación. En particular para aquellos de mi generación.

3 / ¿Pero qué sentido tiene hablar, como acabo de hacerlo cediendo a la convención, de un "campo francés de la recepción de Hegel"? Porque a fin de cuentas, antes y después de la Segunda Guerra, ¿quién no pertenece a dicho "campo", directa o indirectamente? ¿Quién podría evitar inscribirse en él? Desde entonces, ¿había algo por delimitar, había semejante

22. P. 26.

23. P. 26.

"campo"? Sin siquiera hablar de quienes Malabou denomina los "comentaristas franceses", raros son quienes no se sitúan en la mirada de Hegel y de las mediaciones de Kojève o de Koyré. Y no solo en la disciplina más o menos académica de la filosofía (Lévinas, Sartre, Merleau-Ponty, pero también Breton, Bataille, Klossowski, Lacan, y tantos otros, es demasiado conocido) y no solo en esta generación: Althusser, Foucault, Deleuze, Lyotard han compartido al menos, con tantos otros, una especie de alergia activa y organizada, organizadora incluso en el rincón de la dialéctica hegeliana. Ellos tenían en común situarse, y explícitamente lo hicieron, *a partir* de este rechazo. La estructura del denominado "campo" se determina y se complica a la vez desde el momento en que se dice algo análogo, sino acaso idéntico, en lo que se refiere a una "recepción de Heidegger". Confesada o no, ella también fue común, y si ella cruza la primera, eso fue en primer lugar en Kojève[24] y Koyré. Eso bastaría para justificar el privilegio concedido a la lectura de Hegel hecha por Heidegger en un libro que a la vez aclara, analiza y transforma en profundidad un gran proceso filosófico, según el cual una configuración dominante de la "filosofía francesa" se *formó* durante cerca de medio siglo a través de dos o tres generaciones. Ella se "formó" así, digámoslo desde ahora en lenguaje "plástico", para *darse* y *recibir* una forma, la de un entrecruzamiento genealógico, en el terreno de una tradición espiritual francesa, de un Hegel y un Heidegger reinterpretados conjuntamente a la llegada, tardía, de dos grandes inmigrantes rusos. En este paisaje de guerras y revoluciones europeas, es una estrategia de gran alcance volver a poner en cuestión la interpretación de Hegel por parte de Heidegger, volver a ponerla en la cantera ahí donde, afectando al tema fundamental del tiempo y la historia, ella concierne en su principio mismo a la "deconstrucción" de tipo heideggeriano, a toda la puesta en perspec-

24. Un excelente número especial de la revista inglesa *Parallax* acaba de ser dedicado a la herencia de Kojève –quien fue primero, como se sabe, el asistente de Koyré en la École pratique des hautes études desde su llegada a París en 1928, cf. *Parallax* 4, Londres, 1997.

tiva de una onto-teología a partir del privilegio del ahora-presente y del tiempo denominado "vulgar". Ella enfoca bien, ella afecta a una palanca muy aguda del dispositivo, pero ella también enfoca más ampliamente: no hay nada de esta configuración que no deba salir de ello cambiada, reinterpretada, transvalorada. Plásticamente –y más allá de alguna cirugía plástica, de alguna *Aufhebung*, relevo o "lifting" de Hegel.

Para limitarnos a este rasgo, una de las primeras consecuencias de esta reevaluación "plástica" del ver-venir en la historia hegeliana de la subjetividad puede concernir al privilegio del éxtasis del "futuro" en la analítica del *Dasein* –y todo lo que depende de ello, es decir, sería fácil mostrarlo, casi todo. ¿Y si esta primacía del porvenir hiciera de la analítica existencial, pese a tantas denegaciones, la analítica de una nueva figura de la subjetividad? ¿Todavía un momento en la historia del sujeto, quizá el último o siempre el penúltimo? ¿Sobre todo ahí donde la analítica del *Dasein* se identifica con la analítica de la mismidad o de la egoidad (*Jemeinigkeit*) de un "yo soy" que no es indiferente a su ser, o de un "nosotros" que justifica el privilegio ejemplar del *Dasein* en la lectura de la cuestión del ser al definirse como un "nosotros-que-somos-capaces-de-interrogar", etc.? Y sobre todo, también, cuando el privilegio concedido al éxtasis del porvenir parece inseparable, entre otros existenciales, del ser-para-la-muerte, de la posibilidad de lo imposible: quizá a fin de cuentas del adiós, de cierto adiós, sino acaso del duelo. Lo que sugeríamos hace un momento acerca del ver-venir sin ver venir, en la aprehensión de la muerte, daría una confirmación suplementaria de esto.

Tal como es compartido por algunos de nuestros contemporáneos, aunque lo orienten de forma diferente, no insisto en esta tentación de reinscribir *Sein und Zeit* y la analítica existencial en la tradición trascendental u ontológica de la subjetividad, incluso del *cogito* cartesiano. Yo solo advierto que esta hipótesis recibe una gran fuerza de convicción, una nueva fuerza, desde el motivo del ver-venir, en la ambigüedad plástica de una historia hegeliana del sujeto. Esta analítica existen-

cial que jugó un papel indispensable en toda la interpretación en curso o por venir de la metafísica onto-teológica, se ven venir las perturbaciones que puede desencadenar esta lógica subjetal del "ver-venir". Tanto más cuanto que, reinterpretada a partir de Hegel, esta lógica subjetal, este movimiento de subjetivación plástica ya no sería un proceso solo antropológico, incluso teológico. Comenzaría por la vida misma, con la primera contracción, con la primera idealización del habitus animal. Por consiguiente, con la aparición de la vida, es decir, con lo que no es o no debería ser constitutivo del *Dasein* heideggeriano pero que no obstante abre avenidas tanto más ricas para el análisis de la ipseidad. Porque desde la *Filosofía de la naturaleza*, ahí donde la planta ignora el "sentimiento de sí", sino acaso un cierto "retorno a sí", una subjetividad animal encuentra su forma elemental: "El organismo animal es la reducción de la naturaleza inorgánica a la unidad infinita de la subjetividad". O incluso "...la individualidad orgánica existe como *subjetividad* si el exterior propio de la figura se *idealizó* (*idealisiert ist*) en miembros, y que el organismo en su proceso exterior mantiene en sí misma la unidad del sí mismo"[25].

4 / Quizá es más grave, y más radical, ahí donde no se trata, en primer o en último lugar, de atacar a Heidegger. ¿Qué hace entonces Malabou cuando anuncia que su "objetivo no es proponer aquí una confrontación entre el pensamiento del tiempo en Hegel y en Heidegger"? Quizá ella no se contenta con reconocer un límite necesario o una frontera metódica de su lectura. Es posible que ella también permita entender que el tiempo no es el problema, si puedo decirlo muy brutalmente. El tiempo no es el tema último de la dificultad. No es más que una determinación formal y abstracta, la "forma-tiempo" de la que volveremos a hablar, el medio vacante de un proceso al que es preciso reconocerle tantas otras determinaciones, todas las restantes determinaciones procesuales, en particular lo que seleccionamos aquí con los términos dialécticos "ver-venir" y "plasticidad". En la medida en que ese sería, en

25. Citado en p. 115.

resumen, todo el tejido demostrativo de la obra, retengamos por el momento una sola consecuencia de este otro desplazamiento, aquella que observa una vez más Heidegger, o al menos *Sein und Zeit*, el tiempo de *Sein und Zeit*. ¿Qué es lo que denominamos el tiempo de *Sein und Zeit*? Por una parte, sería un *momento* determinado, el período circunscrito durante el cual Heidegger habrá propuesto una interpretación discutible del tiempo según Hegel (paráfrasis de la *Física* de Aristóteles, concepto "vulgar" o concepto corriente dominado por el esquema del flujo, por la sucesión del curso fluvial de los "ahora" presentes, etc.). El tiempo de *Sein und Zeit* (que precede de cerca al Curso de 1930 sobre la *Fenomenología del espíritu* y del veredicto sobre un tiempo hegeliano que sería ya "siempre pasado"), es también la elección del tiempo como "horizonte trascendental" de la cuestión del ser. ¿Qué ha hecho Heidegger cuando (¿Alejamiento? ¿Interrupción? ¿Desplazamiento?) se comprometió en caminos de aspecto como mínimo diferente? Es una de las preguntas que *El porvenir de Hegel* puede ayudarnos a elaborar. Cierta reducción, una lateralización del "tiempo como horizonte trascendental de la cuestión del ser", la puesta en suspenso del tema abstracto, a fin de cuentas, de un puro movimiento de temporización, es quizá lo que ocurre, más tarde, con *Zeit und Sein* (1952), con el dar a recibir del *es gibt die Zeit, es gibt das Sein*. Pero *quizá* es también lo que ocurre con *El porvenir de Hegel*.

*Quizá*. Antes de volver a esta modalidad del *quizá*, para volver en verdad hacia ella, debemos aquí, saltando provisoriamente por sobre la inmensa trayectoria del libro, religar dos proposiciones o dos estados de la misma proposición que hemos dejado en la sombra hasta ahora.

Se trata de lo que propongo denominar un cierto *saludo al tiempo*. Otro saludo: entre cierto hasta-la-vista y cierto adiós.

Recordemos ese momento de la Introducción en que lo que se encuentra puesto en cuestión era primero la tesis heideggeriana de que el tiempo hegeliano era supuesto como "siempre pasado", "la exposición hegeliana del concepto verdadero del ser (...), con su mención al tiempo, no es otra

cosa que un *adiós al tiempo* como camino hacia el espíritu, que es lo eterno."[26]

(Subrayé "adiós al tiempo". Catherine Malabou cita ahí una traducción francesa[27]. La palabra "adiós", que ella conserva y que a su vez va a utilizar, que traduce *Verabschiedung*: el despido –tomado o dado–, la separación, la partida. *Sich verabschieden*, es separarse, despedirse, decir hasta-la-vista o hacer sus adioses. Esta traducción plantea problemas que considero sensibles, ya que la palabra "adiós" se distingue de *Verabschiedung* al menos de dos maneras (1 / A través del sustantivo de una nominación, el adiós es también a veces el gesto exclamativo o performativo de dirigirse al otro: "¡adiós!"; 2 / Evidentemente incorpora, extrañamente también, el nombre de Dios). Pese a estos problemas, y por otras razones, que se precisarán progresivamente, conservaré esta palabra en francés.)

Respuesta o réplica, pregunta de contragolpe de Malabou, luego de la cita de Heidegger:

> ¿El "adiós" de Hegel *al* tiempo no se invirtió en un adiós *del* tiempo a Hegel? En efecto, el tiempo de la filosofía especulativa realmente no sería el tiempo, sino la *nivelación* (*Nivellierung*) del tiempo que Heidegger denomina "temporalidad originaria (*ursprüngliche Zeit*)". Esta última no puede ser concebida a partir de la presencia del presente, y su "éxtasis" preponderante es, precisamente, el porvenir. La temporalidad originaria, escribe Heidegger, "se temporaliza *prioritariamente* a partir del *porvenir*". El porvenir auténtico ya no es un simple momento del tiempo, sino que de cierta manera se confunde con el tiempo mismo.
>
> El objetivo no es proponer aquí una confrontación entre el pensamiento del tiempo en Hegel y en Heidegger.[28]

26. P. 23.

27. Cf. La *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel (Curso de semestre de invierno 1930-1931), trad. E. Martineau, Gallimard, 1984, p. 224.

28. P. 23.

Ahora bien, para dar un porvenir *a* Hegel, la estrategia no consiste aquí en demostrar que el porvenir tiene el sitio que se le niega en la filosofía de Hegel. De manera a la vez más sutil y más retorcida, fingiremos descuidar esta intención o esta preocupación, que justamente fue la de Koyré o Kojève[29]. Se intentará pensar *de otro modo* cierta radicalidad del porvenir. *De otro modo*: es decir, y esa es la radicalidad de un adiós al sentido común, de otro modo que como modalidad o un "momento del tiempo". El porvenir, *el por-venir* no es el futuro, no se reduce al futuro, y esta diferencia da la plasticidad misma, la condición también para que haya algún sentido al hablar, como lo hemos hecho al comenzar, de una "historia del porvenir":

> ... plantear "el porvenir, *es decir*, la plasticidad" implica al mismo tiempo *desplazar* la definición corriente del porvenir entendido como *momento del tiempo*. El título anuncia entonces que "el porvenir" no se restringirá a su sentido inmediato, y totalmente aparejado, de futuro (*ibid.*).

¿Por qué insistir todavía en esta lógica equívoca del adiós? Es que el movimiento de *El porvenir de Hegel* continúa entonces su impulso para reconocer, en Hegel mismo, el *abandono* de esta definición "bien conocida" del porvenir como futuro. Subrayemos entonces la palabra "abandonar" en la continuación inmediata del mismo pasaje, y en primer lugar porque dice algo distinto de lo que se hace u ocurre en el adiós, un abandono, un abandonamiento, una *abandonación*, si se puede decir así:

> El problema no será elucidar la relación que el porvenir entendido en este sentido mantiene con el presente y el pasado en la exposición del concepto de tiempo en las distintas versiones de la *Filosofía de la naturaleza*. Esos mismos textos *obligan a abandonar* el significado

29. "Estos preliminares indican, desde el principio, que nuestro trabajo no seguirá la vía trazada por Koyré y Kojève, quienes interrogaron explícitamente el porvenir *en* la filosofía de Hegel" (p. 25).

> "bien conocido" del porvenir y, por consiguiente, la *definición "bien conocida" del tiempo*. Al mismo tiempo, la posibilidad de pensar una determinación temporal –el porvenir– más allá de su simple estatuto de momento del tiempo –de "ahora por venir"– hace manifiesto que el tiempo mismo no se reduce para Hegel a la relación regulada entre sus momentos. Por "plasticidad" entenderemos el *exceso del porvenir en el porvenir*, y por "temporalidad" entenderemos el *exceso del tiempo en el tiempo* en la filosofía especulativa (*ibid.*).

Hay precisamente un adiós al tiempo en Hegel, un abandono del tiempo, como dice Heidegger, pero que no es aquel que se cree; solo es un adiós a la "definición 'bien conocida' del tiempo". Y quizá del adiós mismo: ¿el adiós es una cosa del tiempo? ¿Es un saludo al tiempo en el tiempo? ¿En el tiempo fuera del tiempo? Quizá hay que pensar diferentes adioses, y tiempos diferentes del adiós. Con frecuencia son difíciles de discernir. Como a veces será difícil distinguir el movimiento que consiste, en nombre de Hegel, esta vez, acabamos de entenderlo, en "desplazar la definición corriente del porvenir entendido como *momento del tiempo*", del movimiento heideggeriano según el cual, según las propias palabras de Malabou, "el porvenir auténtico ya no es un simple momento del tiempo". ¿Cuál será la diferencia entre cada uno de estos dos porvenires, desde que uno ni otro es un "momento del tiempo"? ¿Y que cada uno dice a su manera adiós al porvenir en cuanto "momento del tiempo"?

¿Quizá ninguna? ¿Quizá un deslizamiento silencioso pero vertiginoso en el uso del nombre "tiempo"? ¿La pregunta "¿qué es el tiempo?" es otra cosa, y más rica que la pregunta "¿qué quiere decir la palabra *tiempo*?" ¿Qué queremos decir aquí o ahí cuando nombramos al tiempo? ¿Y el adiós al tiempo? ¿Y el adiós a un "momento del tiempo?"? Estas preguntas son menos abstractas que nunca cuando, dejando de tenerlas como juegos fáciles, se intenta entender frases que parecen contradecirse a sí mismas, frases como "yo veo venir sin ver venir" o, para citar a Malabou, esta vez: "Por 'plasti-

cidad' entenderemos el *exceso del porvenir en el porvenir*, y por "temporalidad" entenderemos el *exceso del tiempo en el tiempo* en la filosofía especulativa." En ambos casos, dos lados del exceso, si puede decirse, el exceso por pensar habrá inscrito una mutación, o mejor, una absoluta heterogeneidad entre los dos sentidos de la misma palabra, entre ambos conceptos, y los dos conceptos de tiempo, y ambos conceptos del porvenir. No habría exceso de otro modo. Uno dice adiós al otro. Un sentido del tiempo dice adiós al otro, y un sentido del porvenir, y sin duda un sentido del adiós. ¿Es este el único problema de esta "filosofía especulativa", en el sentido hegeliano? ¿Y este exceso –del tiempo en el tiempo, del porvenir en el porvenir– es otra cosa que el tiempo mismo? ¿El porvenir mismo? ¿El adiós de uno a otro quieren decir eso mismo?

— Esta vez, me permito interrumpirte más extensamente. Me pregunto si este exceso pasa el límite entre dos conceptos. ¿No pasaría el límite *del* concepto, en el lenguaje, de *todo* concepto posible, pre- o posthegeliano, incluso de ese concepto inconcebible del que Hegel habla aquí o allá? Y luego, como veo que la semántica del adiós, del saludo, del hasta-la-vista parece importarte, no debemos decir que siempre implican un dirigirse a alguien, al otro, al prójimo, al totalmente otro, mientras que se puede "abandonar" algo, un "qué" y no necesariamente un "quien", el tiempo mismo o el porvenir. La interrupción absoluta, la sorpresa marcada por uno de los sentidos plásticos del ver-venir, su sentido "explosivo", la dinamita del plástico, ¿no viene ella del *totalmente otro* tanto como de esa muerte que se ve venir sin verla venir y de la que recién hablabas? El tiempo y el porvenir, *como tales*, si ello es posible, se sostendrían entonces en ese "quien" del totalmente otro, en ese totalmente otro al que se le dice adiós, un adiós o un saludo que renuncian de antemano a "re-visar", a la seguridad de la repetición o de la redención, un "¡hola!" que debe empezar por renunciar a la seguridad del saludo. Esta renuncia, que incluso sería la condición del adiós al otro, la condición del tiempo y del porvenir a los cuales se expone, ¿no es lo que, en el ver-venir expuesto a la interrupción de la

sorpresa, no solo suspende el ver por una especie de ceguera interna, por una especie de tarea ciega o de abrir y cerrar de ojos que, perteneciendo, *participando* en el ver-venir y en su *horizonte*, cerraría regularmente la vista, de instante en instante, por obturación, e impediría ver delante suyo, limitaría el horizonte *para ver delante de sí, en vista de ver delante suyo*, proveyendo a la vista, en cierto sentido, procurándole de antemano el avance de un espectáculo o de un objeto? No, se trataría de una interrupción más radical del ver en el ver-venir. Ella afectaría a todo ser finito con lo que viene esta vez a él *por-detrás* o *verticalmente*, de muy arriba, desde la altura de un altísimo más alto que la altura. Lo que así me puede suceder me caería entonces debajo o me miraría y me vería venir, quizá, sin simetría ni sincronía, sin que pueda, yo, verlo venir y cambiar una mirada, sin que pueda esperarlo *ante* mí ni adelantarlo –ni siquiera, mientras que ya no lo adelanto, me deja afectar por una sorpresa que vendría todavía por delante de mí, etc. Ustedes ven lo que quiero decir, ¿no es cierto? No hago hablar así solo al teólogo, quien estaría preocupado por la trascendencia de un Totalmente-otro o de un Altísimo que no se ve, ni no ve venir, ni siquiera como el Mesías (que, dicho al pasar, como el por-venir mismo, puede aliar los dos sentidos del ver-venir: se lo espera sin esperarlo, ve venir o no venir en todo instante, a imagen de la muerte). Hago también hablar a un psicoanalista. Él estaría doblemente interesado: por un pasado más fuerte que el porvenir, más poderoso que toda memoria (representativa y consciente de un presente pasado), y por lo que liga al acontecimiento con una repetición, incluso con una compulsión de repetición que no tiene nada que ver con el hábito. Este acontecimiento puede venir de más arriba pero también por la "espalda", por lo que viene y vuelve a venir detrás de mí, siempre, en mi espalda, que no se presenta nunca de frente a mí, ni siquiera como la cara o el rostro del otro: venida de un acontecimiento que, para tener lugar, no se presenta, nunca lo ha hecho y no lo hará jamás. Este acontecimiento me ocurriría, suponiendo que me ocurre, no solo sin prevenir o referirse a mi atención sino sin siquiera

nunca presentarse. Si puedo permitirme una confidencia, me pregunto si no es a esto que, sin llegar a habituarme a ello, quizá creo reconocer todo lo que me ocurre en la vida. Cuando digo "reconocer" es una forma bien esquemática de hablar. Más bien reconozco lo que me ocurre en eso que no reconozco en nada y no me reconozco a mí. Ya no sé más si esto me ocurre y me ocurre a mí, llega hasta mí, hasta alguien que sabe lo que dice cuando pronuncia "yo", "yo-mi" –sin hablar de "yo-mi sujeto" de la frase o de lo que sea. ¿Qué harías tú con esto? ¿Es subjetivable? ¿Pertenece todavía a una historia del devenir-sujeto? ¿Y sobre todo, qué harías tú con el hecho de que no me creo ningún porvenir y me siento a la vez fiel y radicalmente amnésico?

Persistamos todavía un poco en esta dirección que ustedes fácilmente reconocerán, y donde ustedes sin duda me ven venir (¿pero bastaría esto para desacreditarla de antemano?). El acontecimiento que no se ve venir, por delante del cual no nos percatamos, dado que no se expone ni se anuncia *por-delante* a la vista o a cierta obturación del ojo, este acontecimiento no llega necesariamente de atrás o de arriba, como acabo de sugerirlo. Puede sencillamente no venir en absoluto de algún afuera (*delante, detrás, de arriba, de abajo*), de este *adelante* más o menos adelantado desde el cual siempre se cree ver venir, sino del *adentro*, desde un adentro del adentro que nunca se convertiría en afuera y que en todo caso volvería caduca esta oposición. Todavía más grave para la figura o el esquema del ver-venir, quizá para la figura en general, para su apertura a la vista, a la palabra, al acuerdo, lo que llegaría así no tendría relación esencial con el porvenir, sino con un pasado absoluto que sería tan irreductible a la forma "ahora-presente" como el porvenir del cual usted habla. Habría entonces que emancipar lo que llega –el acontecimiento–, el concepto mismo del acontecimiento, de todo lazo con el porvenir. No solo con el futuro sino con el porvenir. Y quizá incluso con una semántica de la *venida* y del *venir*. Con la retórica que le procura sus tropos, sus esquemas, sus hipotiposis. Un "Inconsciente", un "Dios", el Uno o el Otro solo serían nombres, entre otros, para esta Cosa.

¿En qué se convertiría entonces el esquema o la hipotiposis del "ver-venir" en cuanto a sus posibilidades? ¿Bastará con enriquecerlos con un giro adicional, con una potencia figural suplementaria? ¿Y no habría que implicar ese giro adicional en la noche misma en que se expone el ver-venir de previsión al ver-venir que se abandona a la sorpresa, al azar, a lo totalmente otro que ya ni siquiera es *su* otro? ¿Incluso a la amenaza de ver explotar, sin siquiera ver el tiempo de ver venir, la plasticidad del plástico entre las manos de todo "sujeto", como una bomba de retardo cuyo reloj ya no se domina? ¿Una bomba que ya no estaría regulada o programada por este "reloj especulativo" sobre el cual el alma efectiva, dices, que no está loca, sabe leer la hora, sino una bomba sin reloj al interior de todo reloj del "sujeto" especulativo? ¿Y que no podría en ningún caso dejarse domesticar o apropiar, reajustar la hora por hábito; en pocas palabras, re-subjetivar? ¿En el instante en que ya ni siquiera se puede decir, como en la frase que citabas más arriba, que "la sustancia-sujeto retorna en la muerte del hombre"? Si no temiera abusar de vuestro tiempo, arriesgaría hipótesis análogas alrededor del concepto de decisión. Si toda decisión, para ser lo que es, debe ejecutarse y zanjarse sobre un fondo de indecidibilidad (por ejemplo, entre los dos sentidos "plásticos" del ver-venir y de la plasticidad: captura o concepto de la anticipación y sorpresa, pro-posición o pre-posición y exposición, forma dada o recibida y explosión, etc.), mientras ella ya no puede ser la modificación esencial o accidental de un sujeto. Un sujeto en cuanto tal, ¿es que acaso puede alguna vez decidir por lo que sea? ¿Es que, como todo lo que le sucede, su "propia" decisión no debe afectarlo desde el Otro, como la decisión, siempre, y siempre explosiva, del otro en sí? Esta es una locura, dirías tú, esta experiencia de una pasividad en relación con su propia decisión, una decisión de la que reivindico o asumo libremente la responsabilidad. ¿A menos que ello no sea lo imposible? ¿Pero qué es lo que puede *ocurrir* distinto a un sujeto?

— Quizá. Quizá ese es uno de los motivos más secretos o más discretos de este libro que además termina en una

alusión a la bomba atómica (*Plastikbombe*) y en otras figuras técnicas de lo muerto, de lo no-viviente, del artificio y de lo sintético que son el plástico, la plastificación, la materia plástica. Quizá no he sabido leerlo bien, darlo a leer, invitar a leerlo. Pero antes de dejarlos con el libro en el borde del cual me sostengo, quisiera retornar sobre el "quizá" que escande todos nuestros enunciados, desde hace un instante. Hegel no gustaba mucho del "quizá"; no tenía más que ironía o sarcasmo para quien (por ejemplo, el pobre Klug) habría pretendido conceder una dignidad filosófica a esta categoría, que juzgaba empírica, de hecho empirista, de lo posible, de lo eventual, de lo accidental o de lo aleatorio. Nietzsche atacó, también lo sabemos[30], a esta gran tradición hegeliana, incluso dialéctica, tradición del temor, tradición de la metafísica aterrorizada, según él, ante lo que él denomina el "peligroso quizá" en el que están comprometidos los filósofos del porvenir (*Philosophen des gefährlichen Vielleicht*). Ahí se trataría de un "quizá" cuyo "posible", tanto como el "ser", o su lazo en nuestra lengua, quizá ya no corresponde a aquellos de ninguna modalidad tradicional de la filosofía, a menos que todavía no responda, más profundamente que nunca, en lo más oculto, a lo que queda reservado, desalojado, reprimido, tenido a distancia por aquello mismo que se denomina filosofía.

Ahora bien, el libro de Malabou ataca finalmente a la convención de esta idea heredada, a esta escena interpretativa, a esta puesta en perspectiva histórica. Decir, como se hace con tanta frecuencia y tan fácilmente, que no hay contingencia, "accidente puro" para Hegel, y por consiguiente, traduzco, que un "quizá" no tiene ningún lugar ni dignidad filosófica es un error: "Dicha lectura es errónea."[31] Porque en el auto-

30. *Más allá del bien y del mal*, parte 1, "De los prejuicios de los filósofos", 2, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1995, p. 23. Sobre el *quizá* entre Hegel y Heidegger, cf. Rodolphe Gasché, "Perhaps — a modality ? On the way with Heidegger to Language", en *Graduate Faculty Journal*, vol. 16, n° 2, 1993, p. 469, y los capítulos que dediqué a esta cuestión en *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994, p. 43 sg.

31. P. 279. En un importante pasaje que concierne a la contingencia, la necesidad y la libertad, el "automatismo especulativo" como devenir

matismo especulativo de la causa de sí o del fundamento de sí, en la relación de sí mismo consigo, el sí mismo no es o no deviene lo que es, sí mismo, más que al dividirse, al no devenir para sí en sí más que repartiéndose entre un sí mismo pasivo y un sí mismo activo. Para dar cuenta de este proceso (que forma el fondo de la plasticidad y del ver-venir, ¿no es cierto?), Malabou cita a Hegel. Este habla de "una pasividad planteada por [la] actividad misma" y muestra que en un primer tiempo, la sustancia absoluta "crece en sí misma como necesidad". Se podría estar tentado de objetarle, todavía de manera clásica, que todavía se trata de una actividad que *plantea* la pasividad, que esta *Setzung*, esta posición, esta auto-posición, esta presuposición de sí sigue siendo o es todavía el acto necesario y automático de esta ipseidad. Pero Malabou atrae o aspira esta necesidad hacia su abismo, el abismo en que se pierde, es decir, hacia su necesidad misma, la necesidad de la necesidad, que sería un *hecho* o un *Faktum*, el hecho de una necesidad que se mantiene en cuanto hecho, en sí misma, no necesaria, y que en todo caso ya no depende de la necesidad que *funda al privarla de su fundamento*. Recordar el texto de Hegel en este abismo de un fundamento que funda la necesidad sustrayéndose, decir su *hecho* en esta necesidad de sí mismo, es un derecho que Malabou tiene el derecho de tomar sin que se la pueda acusar de traicionar a Hegel. Pero tomar este derecho de lectura es la única chance de dar una oportunidad a la suerte en el pensamiento de Hegel. Es decir, de alojar ahí un "punto aleatorio" en el corazón del ser, en el *origen* de la esencia o de la sustancia:

> Un *punto aleatorio* habita la esencia o la "sustancia originaria". Es en esta perspectiva que conviene com-

---

esencial del accidente y, a la vez, devenir accidental de la esencia, Malabou recuerda la lectura convencional: "De ello se deduce que todo posible deviene efectivo y que, en otros términos, todo accidente tiene un sentido, y que para Hegel no hay *accidente puro*." Pero es para oponerle una desmentida decidida: "Dicha lectura es errónea." Naturalmente habría que seguir El despliegue de esta contra-lectura en la fineza de todos sus pliegues, cosa que no podemos hacer aquí.

> prender la afirmación según la cual la esencia de la necesidad es la contingencia. El devenir accidental de la esencia procede originariamente del proceso mediante el cual la necesidad se erige en acontecimiento.[32]

Una justa exigencia de lectura, aquella a la que apelamos pero que los límites contingentes nos impiden respetar aquí, debería obligar a reconstituir paso a paso los desarrollos metódicos que siguen y que preceden. Más o menos arbitrariamente, subrayaré *tres fases* en la interpretación de este *punto aleatorio*.

1 / En primer lugar, lejos de que este punto aleatorio sea dejado a su contingencia, y aunque "Hegel, contrariamente a una opinión extendida, no niega la contingencia", es la alternativa o la oposición de lo necesario y lo contingente que el relevo constriñe al *dejar caer*:

> Contingencia y necesidad dialogan de tal manera que el espíritu se *libera* del reparto entre ambas y *deja caer* la doble aserción: habría podido ser de otro modo; no podía ser de otro modo. Es vano querer determinar la prioridad ontológica de la esencia en relación con el accidente, o del accidente en relación con la esencia, en la medida en que su co-implicación es originaria.[33]

Que un relevo se *libere* así, que *deje caer* eso mismo, a saber la oposición, que él releve, abandonándola así, diciéndole hasta-la-vista o adiós, despidiéndola, nada menos sorprendente para un lector "habituado" a la dialéctica hegeliana. Pero quizá eso pronuncia también un adiós al "quizá" –no para salvarlo, en vista de guardarlo, sino con el fin de *protegerse de él*.

Más sorprendente, pero también tanto más provocativo para el pensamiento, quizá esa sería una de las consecuencias entre todas ellas, muy ricas, que Malabou extrae en lo que se refiere a la *tradición* posthegeliana (y en particular heideg-

32. P. 279.

33. P. 281. Malabou subraya.

geriana) del concepto mismo de *tradición*. Esta consecuencia afecta al saber absoluto. No al saber absoluto como saber cerrado sobre sí mismo, no al saber absoluto como saber de su límite, de su propio (?) límite, del límite del saber en cuanto saber, en dos palabras, como *saber (para lo) que no hay saber*. El saber absoluto todavía *sabría* que no hay nada que saber, sobre todo ningún objeto, más allá de la *forma saber*. Y la forma "saber" del saber absoluto sería todavía un límite, el suyo, y que todavía conoce, en su propio borde, pero más allá del que no habría nada cognoscible, solo un desconocido heterogéneo a todo saber. ¿Se dirá entonces a todo "ver venir"? ¿Estoy en proceso de traducir de manera justa y fiel eso que Malabou coloca también, subrayándolo esta vez, bajo el signo de este "a la vez" con el cual no dejamos de contar desde el comienzo? Cada vez, "a la vez" sincroniza o simetriza "al mismo tiempo", *simul*, en lo Mismo, dos contrarios, a veces dos *saludos* contradictorios, uno que querría salvar, el otro que renuncia a salvar abandonando, uno más "saludo" que el otro, dos saludos al tiempo, dos adioses o dos hasta-la-vista a uno u otro de los "ver-venir", quizá al ver-venir en general.

> ...Hegel muestra que una tradición de pensamiento designa *a la vez* la manera en que un accidente (es decir, un surgimiento, en su lugar y tiempo, el nacimiento de la filosofía en Grecia, por ejemplo) se ha vuelto esencial (se ha vuelto un *destino*) y la manera en que un destino esencial se actualiza en sus accidentes, es decir, en sus épocas y sus momentos. El primado de uno sobre otro no puede ser objeto de saber, y es eso *lo que sabe el saber absoluto*. La filosofía hegeliana *asume* absolutamente el surgimiento de lo aleatorio en el seno mismo de lo necesario, y el devenir necesario de lo aleatorio.

2 / Sea lo que aquí quiera decir "*asume* absolutamente", e incluso si esta expresión no reforma, como se podría imaginar, la figura clásica del hegelianismo, incluso si el espíritu ha debido *dejar caer*, abandonar, decir adiós a la alternativa entre el "podría haber sido de otro modo" y el "podía ser de otro

modo", el relevo dialéctico de la "forma tiempo" dejaría todavía el tiempo, un "tiempo vacío", el tiempo de "ver venir" y de pensar que *habría podido* ser de otro modo. Pero este condicional sería el tiempo de una "alienación". ¿Debemos concluir que toda *nuestra* experiencia del ver-venir pertenece al tiempo dejado de este "tiempo vacío" y depende de la alienación? ¿Qué querría decir entonces *asumir* respecto a este tiempo?

> Al relevar dialécticamente su "forma tiempo", el espíritu suprime la tendencia a cuestionar la posibilidad de *un origen totalmente distinto*, de una *destinación totalmente distinta* que aquellas que han tenido lugar efectivamente. El tiempo que es relevado en el momento del saber absoluto –este tiempo vacío que la conciencia plantea *delante* de sí y que da al despliegue espiritual la apariencia del "libre acontecimiento contingente"– siempre deja *el tiempo para pensar que habría podido ser de otro modo*. Ahí reside, para Hegel, la posibilidad misma de la *alienación*, que siempre se sostiene, en su principio, en el sentimiento de una pérdida de la necesidad.[34]

¿Qué quiere decir *dejar*, el *dejar* de este tiempo dejado cuando ya se ha dejado o dejado caer el tiempo? ¿Cuál es el tiempo de este resto de tiempo dejado? ¿Hay un lazo esencial entre este "dejar" y eso que en el ver-venir todavía *deja* venir lo que viene, desde el más allá del ver, del prever y del saber? Si todo adiós, todo hasta-la-vista, todo "saludo" son modalidades diferentes del "dejar", ¿cómo hacerlas concordar aquí con lo que está bien descrito, en cuanto alienación, bajo los rasgos de un sentimiento, el "sentimiento de una pérdida de la necesidad"? Quizá uno se preguntará si dicho "sentimiento" se deja todavía, en cuanto tal, relevar, conocer, concebir dialécticamente.

34. P. 282. Para elaborar las cuestiones que plantearía, a mi parecer, dicho "sentimiento" de "pérdida", habría sin duda que articularlas con los análisis del "sentimiento de sí (*Selbstgefühl*)", en particular en el hábito (p. 75), de los movimientos de *retiro*, abandono y *desamparo* que ahí se producen (véase las expresiones "se retira", los "desampara", por ejemplo, p. 133, donde se trata también de la conciencia en el "hábito").

3 / Porque con eso que no se ve venir en ningún sentido (estén o no reseñados en este libro), lo *indomable* mismo, y lo *inevitable*, y el *vértigo*, todavía parecen programados por la misma necesidad, la necesidad de lo Mismo. De esta necesidad de lo Mismo emergería también la *inevitable, indomable* y *vertiginosa* cuestión del otro mismo, del totalmente otro. Esta cuestión del otro comparte sus rasgos (lo indomable, lo vertiginoso, lo inevitable) con la cuestión del origen, del origen de lo especulativo –y por consiguiente de toda esta dialéctica– como cuestión de lo totalmente otro. El pasaje que escogí citar sigue inmediatamente al precedente, y me hubiera gustado quedarme más tiempo cerca de una proposición que parece no ocupar un centro de gravedad pero que hace, diría, otra señal de adiós (abandonar, dejar, desamparar, dejar caer, decir hasta-la-vista, quizá, saludar partiendo, con o sin esperanza de saludo redentor: *despegarse*). Formulo una primera vez mi pregunta: ¿por qué, como es dicho, y cómo el espíritu se *despegaría de sí mismo, por sí mismo*, de una cuestión indomeñable, inevitable y vertiginosa? ¿Por qué no pensar o decir lo contrario? Primero leamos:

> "La cuestión de la *proveniencia* de lo especulativo es absolutamente indomeñable, y el espíritu se despega en ella de sí mismo. Todo el trabajo de Hegel sobre la esencia de la historia y de la tradición habrá sido necesario para que Heidegger pueda afirmar más de un siglo más tarde que es imposible y vano interrogar la posibilidad de una 'manera (*Weise*)' de ser totalmente distinta que aquella que se ha desplegado como olvido del ser en la metafísica [habría ahí entonces una afinidad secreta entre el adiós mediante el cual el espíritu se despega de una cuestión indomable y 'el olvido del ser en la metafísica'?].
>
> "El vértigo que provoca la cuestión de lo *totalmente distinto*, cuestión que en realidad siempre es la del origen totalmente distinto, es una *solicitación* inevitable para el pensamiento, solicitación que sin embargo no proviene de un afuera efectivo, sino que emerge de lo Mismo. El 'es porque es' (tautología formal inmediata

de la necesidad) y el 'eso podría haber sido totalmente distinto' (heterología de la contingencia) revelan, en la filosofía de Hegel, su complicidad originaria, que se manifiesta en la doble significación del 'lo que sucede por sí mismo'.

"Todo comienza por la co-implicación del devenir esencial del accidente y del devenir accidental de la esencia. Nada la precede: la dialéctica es originaria, es el origen mismo."[35]

Desde el momento en que lo hace "por sí mismo", el espíritu que sabe bien de qué despegarse (lo indomable, lo inevitable, lo vertiginoso), ¿se dirá que abandona o que deja aquello de lo que se despega? ¿Se dirá que lo da o que se despide de él? Esta sería una forma de adiós y de saludo. ¿O bien se dirá que, en este automatismo especulativo por el cual se despega por sí mismo, guarda todavía, releva y retoma en sí mismo, salva e interioriza eso mismo a lo que parece decir adiós –otra forma de adiós, otro tiempo del adiós– y que en verdad nunca habrá sido totalmente otro sino otra figura de lo Mismo? Estos dos saludos, estos dos adioses serían entonces, como figuras esenciales del espíritu, de la relación consigo del espíritu, dos experiencias del duelo, del duelo originario, de un duelo posible en cuanto imposible. ¿No hay una especie de plasticidad del duelo? ¿Esta no consiste en decir "adiós" dándose-recibiéndose otra forma, interiorizando, incorporando, relevando, idealizando, espiritualizando aquello mismo que se abandona y que nos abandona? La dialéctica sería esta plástica del duelo –o de la melancolía, de las patologías y de la "locura" cuya problemática hegeliana está tan admirablemente interrogada desde el primer capítulo de la primera parte[36]. Radicalicemos el propósito siguiendo este motivo del *duelo* (palabra que, por lo que recuerdo, no está presente en este libro pero que lo asedia en la medida en que también

35. P. 282.

36. Sobre la locura, el fantasma, la alucinación, el asedio ("la subjetividad no se habita, ella (se) atormenta", p. 74), el "desorden del espíritu", cf. en particular p. 73.

es, temáticamente, un libro sobre la muerte e incluso sobre la muerte de Dios). ¿No podemos decir que toda plasticidad está comprometida en un duelo, comenzando por aquel que divide y opone a sí mismo al ver-venir? Y cuando ella fracasa en hacer volver al Mismo, a interiorizar, asimilar (etc.), al otro, lo "indomable", recuerdan, lo "inevitable", lo "vertiginoso", la cuestión de lo "totalmente otro", mientras este fracaso del trabajo del duelo impulsaría a *dejar, abandonar* (cf. más arriba), a saludar con un cierto adiós, y por consiguiente a hacer el *duelo del duelo*. Ahí donde el duelo es imposible. De un adiós el otro. Siempre hay más de un adiós en el adiós, uno renuncia al porvenir, el otro lo espera o lo promete, pero mientras más está *asegurado* o *dado* (como saludo de salvación), más la promesa se convierte en cálculo, más está perdido –como porvenir. Es por eso que el tiempo de estos adioses múltiples en uno solo es tan difícil de pensar: nunca se asemeja a sí mismo.

En los dos casos, se tiene la impresión de que la posibilidad del porvenir es a la vez prometida y rechazada por este adiós. Podría demostrarlo pero no tengo y el tiempo ni el espacio necesario para ello. Va ser preciso interrumpirse o *dejarse* interrumpir arbitrariamente, en el umbral del libro, por accidente, un accidente o una contingencia que ninguna justificación interna o esencial vendrá nunca a preservar.

— Usted no ha privilegiado esta palabra ambigua, "adiós" (sinónimo de esta otra palabra equívoca, "chao"), no ha puesto a "adiós" en resonancia con "duelo" sin la economía de algún cálculo, sin una especie de segunda intención estratégica. No estoy seguro de verla venir. ¿Solo diremos adiós a la muerte? ¿Dios dice adiós? ¿Se endeuda? ¿Se endeuda *de sí mismo*? ¿Y la "muerte de Dios", es acaso para Dios una manera de Dios, de encarnarse, de decirse, de nombrarse al decir *Adiós, adiós a Dios*?

— Bueno, al haber debido mantenerme al borde de este libro –porque nada dispensará nunca seguir paso a paso, página tras página, el extraordinario recorrido de *El porvenir de Hegel*–, busqué un hilo conductor virtual que, al menos en principio, si ahora tuviera que explicar o enseñar este libro,

me permite proponer una deducción de sus tres grandes Partes (el Hombre, el Dios, el Filósofo). No la "deducción" o la "exposición" rechazadas desde el principio[37], sino un orden que fue a la vez fiel a la estrategia y al idioma del libro no obstante sin reproducirlos, imitarlos, repetirlos. Intenté poner a prueba, con este discurso sobre el duelo y el adiós, otro idioma que viene *a la vez* a concordar con las intenciones-de-la-autora, en realidad con el don de aquello que nos da, aceptarlo, suscribirlo o contrafirmarlo *y, a la vez,* sorprender (un poco, quizá) en este don algún ver-venir por interrumpir. Agregar una palabra, en resumidas cuentas, solo una palabra, una palabra extraña en verdad, una palabra de duelo y de saludo a la vez (*adiós, adiós a sí mismo, adiós de Dios a Dios*) que entra a su vez en este doble juego del "a la vez", ahí donde trabaja y a la vez interrumpe el trabajo del "ver-venir", da y recibe la plasticidad, pero también el plástico. En resumen, preocupación de plástico; escribe esto como quieras.

Para eso, habría vuelto a empezar por el centro del libro (segunda parte: "El Dios de Hegel: El *giro* de la doble naturaleza"), pero no de una manera simplemente hegeliana, desde la mediación o el término medio de un silogismo –aunque ya sea insólito y sintomático hacer de Dios, como es el caso en la arquitectónica de este libro, sin dialéctica trascendental, un lugar de paso entre el Hombre y el Filósofo. En esta bisagra del libro, un inmenso debate se rearticula, con cierta justeza, cierta economía, cierta precisión, alrededor de lo que aquí precisamente propongo apodar, ya que el término no está presente aquí, si mi memoria es buena, el *adiós,* cierto adiós a Dios, y el adiós de Dios a Dios.

Se trata siempre de interpretar la interpretación hegeliana de la muerte de Dios y de esta kenosis por la cual, según la expresión paulista, Cristo "se vacía de sí mismo". Al traducir *kenosis* por *Entäusserung* ("separación de sí por exteriorización"), Lutero designa precisamente una suerte de salida fuera de sí en sí, un adiós a sí mismo, un abandono de sí. Una

37. P. 44.

despedida a sí mismo en sí. Sobre todo, abre una tradición en la cual se inscribe la dialéctica hegeliana (división originaria del juicio, alienación, exteriorización, salida de Dios fuera de sí: *Entzweiung, Entfremdung, Entäusserung*)[38] y fuera de la cual el gran discurso moderno sobre "la muerte de Dios" perdería su sentido y su memoria. Los teólogos y los pensadores de la fe que protestaron contra Hegel son numerosos y sus argumentaciones son diversas. Malabou da escrupulosamente la palabra a cada uno de ellos con una precisión que no intentaré reconstituir aquí. Para traducir, reunir o formalizar la queja a mi modo, diría que todos, protestantes y católicos, parecen reprochar un adiós de Dios a sí mismo. Resultado único de una acusación que se despliega en considerandos y consecuencias múltiples: *por una parte,* este pensamiento del Adiós-a-sí acoge demasiado fácilmente la negatividad en Dios (ese ya era el reproche que algunos hacían a la lectura hegeliana de Aristoteles)[39]; *por otra parte,* el adiós de Dios a sí mismo vuelve a Dios hacia el pasado ("el Dios de Hegel no tiene porvenir", no tiene trascendencia). *Finalmente,* sobre todo, fenómeno a la vez más singular y más resistente a una formalización, la privación de porvenir se deduce de dos premisas que pueden permanecer contradictorias. Este Dios del adiós-a-sí no tendría porvenir, en efecto, porque, abandonándose y agotándose, no puede prometer ni dar. Ahora bien, esta inaptitud se mantendría *a la vez* en la *negatividad* en Dios (a lo que se separa de sí, se empobrece por sí mismo, en lo que Malabou denomina una "penuria originaria"[40] y que contradeciría toda generosidad) *y* (argumento de tipo heideggeriano, nota justamente Malabou)[41] en su *presencia absoluta*: en el adiós *a sí,* que no es otro que el saludo de una auto-revelación, la presencia infinita, la parusía de Dios impediría también este otro pre-

38. Estas palabras y conceptos están en el centro de la interpretación hegeliana de la Trinidad, cf. p. 179.

39. P. 87.

40. P. 153

41. P. 156.

sente que es el presente del otro, la ofrenda, el porvenir de la promesa o de la donación. Dios no tendría porvenir, no podría ni prometer ni dar(se) a la vez porque se deja y se empobrece (se dice adiós) y porque, al dejarse, no siempre se deja, no se abandona (se dice adiós, es decir, a sí mismo, en una extraña reflexividad de sí, del acusativo o del dativo: decir*se*, decirse adiós, *a* sí o *para* sí, en su propio nombre, adiós). ¿Es sorprendente que todos estos debates sobre el adiós al otro como adiós a sí se sostengan en los dos polos que son la kenosis y la Eucaristía? Demasiado vacío, demasiado pleno. Por un lado, se reprocha a Hegel haber interpretado demasiado dialécticamente, como negatividad, el vacío de un Dios que se separa de Dios y se pierde a sí mismo. Por el otro, se queja de él por haber, en luterano, desencadenado, interiorizado a ultranza, haber interpretado dialécticamente la comunión, la transustanciación, la consumición asimiladora, abusando de las metáforas orgánicas del apetito, de la saciedad, de la digestión interiorizante –y de haber estado fascinado por los "misterios del comer" (Balthasar)[42]. Sería preciso entonces dar un paso más, agregar un suplemento de adiós a este adiós hegeliano, y decir adiós a este adiós de Dios a Dios.

Remito todavía a la lectura del libro. Tal como no lo hice por las objeciones que ella juzga a la vez "penetrantes" e "ilegítimas"[43], no buscaré presentar aquí por sí misma la respuesta de Malabou, escandida por los temas de la "plasticidad divina" y de una "esencia kenótica de la subjetividad moderna"[44]. No solo para no traicionar la riqueza y los pliegues sutiles de referencias argumentadas, sino sobre todo porque mi propósito sería más bien, a título experimental, sugerir que la lógica infinitizable, inutilizable y originariamente endeudada del adiós a Dios, del adiós al adiós de Dios a sí mismo, etc., continúa desplegándose por *todos* los lados de la discusión, y por consiguiente también por el lado de la

42. P. 180.

43. P. 191.

44. P. 204.

respuesta a las objeciones. Ella continuaría así al infinito *plegándose* (porque es un pliegue sin afuera o sin adentro/afuera, un pliegue sobre sí) pero *a la vez* plegándose la plasticidad y *en* la plasticidad. Es como decir que la plasticidad sería una experiencia del adiós. Al decir esto, al hacer señas hacia esta estructura formal que no es un metalenguaje, no creo oponerme a lo que Malabou dice cuando, para responder a las objeciones contra Hegel, reinterpreta la interpretación hegeliana de la muerte de Dios. "Dios mismo ha muerto", Hegel no dejó de regresar a esa frase, cuya proveniencia luterana conocía bien (y se tiene la sensación de que leer a Hegel sin Lutero es tan enceguecedor como leer, otro ejemplo, a Heidegger sin Lutero –y sin Meister Eckhart; pero uno está menos dispuesto a creerlo en este último caso). Porque al seguir todas las apariciones y todas las interpretaciones de este "Dios mismo ha muerto", Malabou pretende concluir que "la negatividad divina, considerada en su aspecto más radical, la Muerte, no revela para Hegel la falta o la pasividad sino la *plasticidad* de Dios"[45]. Ahora bien, en el momento de demostrar que para Hegel, "la muerte de Dios aparece como un momento del ser de Dios" y el "advenimiento de la 'metafísica de la subjetividad'" (fórmula que, tomada en sí misma, quizá Heidegger no habría desaprobado), Malabou sigue un trayecto cuya necesidad está escandida por esta reflexividad del adiós de Dios a sí mismo, reflexividad infinita del adiós del infinito a sí mismo que no culmina por azar en la finitud, en la "situación de una finitud absolutizada por la filosofía moderna". Desde que la muerte de Cristo es un *Mittelpunkt* alrededor del que todo gira y gracias al cual comienzan la "conversión de la conciencia" y la verdadera "fe" (la "aprehensión por el Espíritu, según el espíritu de verdad, el Espíritu Santo")[46], se accede a este pensamiento, filosófico y religioso *a la vez*: la negación es en Dios. Ahora bien, redoblamiento fatal, esta negación en

45. "Dios ha muerto para que yo muera en el mundo entero y en todas las realidades creadas", Meister Eckhart, citado en p. 194.

46. Hegel, traducido y citado en p. 198.

Dios pasa por la experiencia del adiós al saludo, "la pérdida del saludo", el saludo *al* saludo o el adiós *al* adiós:

> Dios está difunto (*Gott ist gestorben*), Dios ha muerto (*Gott ist tot*) –ese es el pensamiento más temible (*der fürchterlichste Gedanke*), que todo lo que es eterno, verdadero, no es; que la negación misma está en Dios; el dolor supremo, el sentimiento consumado de la pérdida de salvación, la renuncia a todo lo que es elevado le están ligados.[47]

El adiós de esta renuncia, la muerte de Dios, no sería más que un primer momento de la negación, una primera negación que deberá *redoblarse* e *invertirse* a la vez en un adiós a este adiós, es decir, en una muerte de la muerte (*mors mortis*, expresión de Lutero que me parece, más literalmente que cualquier otra, ya que se trata aquí de la muerte de Dios, que justifica el sintagma del adiós al adiós, del adiós al adiós de Dios, etc.). Desde el momento en que hay que pasar por la muerte de Dios *y* por el nombre de Dios para pensar la negación de la negación, apostamos: en su mayor ambición dialéctica, el idealismo especulativo representaría también un esfuerzo gigantesco, en realidad sobrehumano, por comprender, con el nombre de Dios, por supuesto, lo que decimos cuando decimos "adiós". En francés, en algunas otras lenguas latinas, en alguna lengua eslava, pero no en alemán, ni en inglés, donde no obstante la palabra francesa en cuanto tal, la interjección o la exclamación más que el nombre, se presta a veces a cierto uso –raro, precioso y literario.

Los términos *inversión* y *redoblamiento* que acabo de subrayar para describir esta reflexividad infinita del adiós, de la negación de la negación como "adiós", los encontramos primero en el texto de Malabou, cuando se trata justamente de la muerte de Dios como muerte de la muerte y negación de la negación:

47. *Ibid.*

> Para Hegel, la Muerte de Dios aparece como un momento del ser de Dios que tiene la forma de una *primera negación*, lógicamente destinada a su redoblamiento: "mientras sobreviene el retorno; (...) Dios se mantiene en el proceso y este no es más que la muerte de la muerte (*der Tod des Todes*)". La expresión "*mors mortis*" se encuentra muchas veces bajo la pluma de Lutero, pero la singularidad del punto de vista hegeliano se marca en el acto de interpretar esta muerte de la muerte como "negación de la negación". Esta interpretación ya permite considerar el pasaje de la significación teológica a la significación filosófica de la kenosis (ibid.).

Esta interpretación de la muerte de la muerte (que yo llamo el adiós del adiós) como negación de la negación permite entonces, según Malabou, pasar de la "significación teológica a la significación filosófica de la kenosis" (*ibid.*). El proceso que asegura la "formación recíproca" (expresión deliberadamente plástica) de ambas instancias de la kenosis, la divina y la humana, la de Dios y la de la "subjetividad moderna", eso sería un proceso de la *Vorstellung*, de una representación que *a la vez* exterioriza e interioriza (*Entäusserung/ Erinnerung*). Al exteriorizar, al extra-poner su objeto, ella se aliena y se vacía, se sacrifica, según un movimiento que ya pertenece al ser Dios y así lo representa. La representación efectivamente lo representa y no por simple proyección figurativa. Constantemente, y ese es uno de los motivos mayores de este libro, como ya lo hemos notado, la insistencia se apoya en la diferencia entre el esquema y la figuratividad de la imagen. Ahora bien, justamente en el momento en que el análisis se apoya en esta representación como representación *de* Dios (genitivo objetivo) que primero representa una representación *de* Dios (genitivo subjetivo), nos encontramos con unas de esas fórmulas que instan a hablar todavía de adiós –y adiós a Dios como adiós a sí mismo, adiós *de* Dios *a* Dios. Es preciso que Dios se aleje de Dios para que todo comience, para que proceda dicho proceso: lo que se denominaría historia del ser, historia del espíritu, historia de Dios, historia del tiempo y del porvenir. Dios *procede*, se mueve hacia adelante alejándose de Dios, incluso si

es para reunirse con él. Con ese paso progresa. No hay Dios. Dios parte y se separa de Dios. Por eso no escapa a Hegel que la misma acusación pueda hoy censurar el *panteísmo*, ahí donde ella se inquietaba ayer con el *ateísmo*[48]. Y como Malabou no va a tardar en decir, yendo en ese sentido, "Dios se mantiene lejos de Dios", ¿no es tener el derecho a pensar que, a la medida de Dios, una distancia entre Dios y Dios ("Dios... lejos de Dios"), una distancia entre sí mismo y sí mismo, para Dios, debe ser infinita? ¿Y, con o sin retorno posible, como un adiós? ¿No es preciso que Dios *tome vacaciones* de Dios sino que también se *dé vacaciones* y parta, *por sí mismo*, que se separe de sí mismo, y muera por sí mismo en sí mismo? ¿El nombre de Dios como a-diós nombra otra cosa? Malabou habrá extensamente citado a Hegel, cuya última frase:

> Desde entonces, si en una filosofía de la religión, consideramos la Idea de Dios, no tenemos a Dios como puro pensamiento, sino como el modo de su representación ante nosotros. Él se representa y se plantea a sí mismo ante sí (*er stellt sich nur vor und stellt sich selber vor sich*): es la parte de ser-ahí (*Dasein*) de lo absoluto.

Y luego ella interpreta y concluye:

> El resultado de estas líneas es que la conciencia solo se representa a Dios porque *Dios se re-presenta a sí mismo*; ella solo se mantiene lejos de sí porque Dios se mantiene lejos de Dios.

¿Cómo despedirse o despedir? Tal como la forma plástica, un despido se toma, se recibe o se da. Acabo de utilizar la palabra despido (¡el despido de Dios! ¡El despido que se da o que él toma por sí mismo, en su nombre!), porque significa siempre un movimiento, el paso de un pasaje (*commeatus*, de *commeo*), el pasaje por el cual se puede pasar, ir y venir: deve-

48. "La acusación de *ateísmo*, que con frecuencia se ha dirigido antaño contra la filosofía –a saber, que habría *demasiado poco* Dios en ella, se ha vuelto rara; pero tanto más extendida es la acusación de *panteísmo* –a saber, que la filosofía tendría en sí *demasiado* Dios" (citado en p. 245)

nir pasando, pasado o por venir. El despido que se toma o se da (*commeatum sumere*), es la posibilidad, incluso el permiso de pasar, de venir o de ir: ¡ve! ¡anda! ¡vete! No hay porvenir sin despido. Y, por consiguiente, sin esta separación de principio que apodamos adiós.

Ahora bien, ¿Cómo el término "despido" terminó por imponerse, como al pasar y furtivamente, en *El porvenir de Hegel*? Si al término de este gran tratado del "Dios de Hegel" –que todavía invitamos al lector a seguir paso a paso, más lento de lo que es posible hacerlo aquí– la figura del "cruce" se impone, si ella nos recuerda a la Cruz y a la encrucijada de un camino (un camino de Cruz o una encrucijada greco-edípica: la muerte violenta de un padre o de un hijo es cada vez inscrita en la partitura), si el cruce de los caminos se cruza y se deja *a la vez*, se saluda diciendo adiós (adiós como buenos días o hasta-la-vista en el mediodía), ¿qué decir entonces de un "cruce de los tiempos"? Ya que así es como Malabou define al Dios hegeliano. "Síntesis en sí mismo del Dios Cristiano y del Dios aristotélico", "se sitúa en el *cruce de los tiempos*"[49]. El relevo dialéctico de la temporalidad en el saber absoluto (ese "tiempo moderno" que también suponía la muerte de Dios y la muerte de la muerte) no habría sido posible sin el tiempo teleológico y circular griego que permite identificar el fin en el comienzo. Conclusión, el despido:

> Es un tiempo que permite dar su despedida al otro, aquel que no se tiene delante de sí. En el momento mismo en que se cree en el *tiempo* despedido, *ambos tiempos* se reúnen (*ibid.*).

Tomado, dado o recibido, este despido del tiempo al tiempo, ¿es un adiós o un hasta-la-vista? Un adiós ya que ellos se dejan (infinitamente), pero un hasta-la-vista ya que ven reunirse y a fin de cuenta ya se ven volver. ¿Pero quién podrá alguna vez distinguir un adiós de un hasta-la-vista? Como tampoco de una promesa, esta distinción no depende-

49. P. 48, Malabou subraya.

rá nunca de un saber, sobre todo de un saber absoluto y de sus criterios. Siempre el adiós y el hasta-la-vista continuarán asediándose el uno al otro. Uno se mantendrá siempre como el espectro del otro, la espectralidad misma.

Precipitación sin ver venir. (Se) va (a) Dios. Epílogo y prolegómeno al borde del libro, ese borde en el que, respetuosamente, nos hemos mantenido y estamos sostenidos. Despedir, ahora, un ahora, abandonando una cuestión. Ella concerniría a la plasticidad divina pero también a este "porvenir" que se trataría de salvar a través o más allá de "el porvenir de Dios". Para dar una forma a esta cuestión, comencemos, como siempre, por citar:

> Desde entonces, la negatividad en Dios no puede interpretarse como "pasividad", salvo para entender esta pasividad todavía como la *pasividad misma del tiempo*. Pero en la medida en que el tiempo es también donador de forma, la *plasticidad* se impone como su nombre más justo. En este nombre, es el porvenir de Dios – Dios como "ver(se) venir"– lo que está en juego.[50]

¿Qué es lo que aquí quiere decir "en juego"? Habría entonces para Dios un nombre más justo que Dios. Habría en todo caso un predicado que "sería el más justo" para definir la esencia de Dios, a saber, la negatividad o la pasividad *donadora* de forma. La plasticidad sería el mejor nombre para esta donación. Y para decir este "porvenir de Dios" como "ver(se) venir". Entonces esta es la pregunta (y es siempre, como en la palabra *adiós*, aquella del nombre de Dios y del "esquema" que se le da o que él se da, que se escucha o se pronuncia este vocablo, "esquema", como se quiera, en griego o en hebreo donde nombra el nombre y llama a la llamada): ¿si Dios ha muerto, es un accidente? ¿Ha muerto por accidente? ¿Semejante accidente, lo habría visto, y visto venir –o no? ¿Lo habría visto venir en este sentido (previsión) o en este otro sentido (imprevisión) de la plástica del ver-venir? Si este accidente se vuelve esencial, como se dice, el ver-venir *habrá sido* el futuro anterior de una providencia o de una teodicea (la *felix culpa* no está lejos, y es un

50. P. 208.

bello ejemplo del ver-venir): ¡mientras más sorpresa explosiva más dejar venir, adiós al porvenir! ¿Para que el porvenir tenga un porvenir, y que Dios mismo quede por venir, no es preciso que su muerte misma, si ella tuvo lugar, haya sido *puramente* accidental? ¿Absolutamente imprevisible y no reapropiable, no re-esencializable, ni siquiera por un trabajo de duelo sin fin, sobre todo por Dios mismo? Un Dios que tendría, sin ver venir, hecho o dejado explotar una bomba infinita entre sus manos, un Dios muerto en un accidente sin esperanza de salvación o de redención, sin relevo esencializador, sin trabajo de duelo y sin redención posible, ¿sería esa la condición de un porvenir, si debe haberlo? ¿La condición de la venida en general, e incluso aquella de *otro dios, de un dios totalmente distinto*?

¿Quién estaría dispuesto a suscribir esta historia, le pregunto? Ni Hegel, supongo, ni los teólogos o pensadores de la fe que creen oponérsele.

— ¿Y usted?

— Ya no lo sé. Hay que creer, si acaso hay que creer, que en este punto el término *accidente*, como aquello a lo cual se opone sin oponerse ya, la esencia quiero decir, y el ser y todo eso, esta palabra, estas palabras pertenecen a una lengua que no estoy seguro de entender bien. Es como si hubiese ocurrido, en la historia, en mi historia, un extraño accidente con la palabra accidente (y por consiguiente, con la palabra esencia), un accidente del que no estoy seguro, y por ende nunca se puede estar seguro de relevar. No me he servido del "Adiós", el nombre o la exclamación (¡el saludo per*formativo*! ¡todavía una connotación plástica!), en la plasticidad de sus valores idiomáticos, una plasticidad móvil y reflexiva, especular o especulativa –y tan peligrosa–, durante el tiempo de esta conversación, ya que, al igual que el "quizá", me ha ocupado bastante en este último tiempo; me he servido de él para dar a entender un poco mi incomprensión en *esta* lengua, cierta falta de inteligencia creciente y limitada, justamente sobre este límite, de una lengua, de más de una lengua, quizá, en el entrecruzamiento del griego y su otro, vaya a saber...

# BIBLIOGRAFÍA


## I. Obras de Hegel citadas

A) *Textos alemanes*

*Hegels Theologische Jugendschriften,* hsgg. von Nohl, Tübingen, 1907.

En lo que concierne a otras obras, por razones de comodidad hemos trabajado con las ediciones:

*a)* de la *Philosophische Bibliothek* de las ediciones Felix Meiner establecidas a partir de G.W.F *Hegel Gesammelte Werke (G.W) Studienausgaben auf der Grundlage der Akademieausgabe* para:

PhB 319a: Jenaer Kritische Schriften (I): *Dijferenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie.*

PhB 319b: Jenaer Kritische Schriften (II): *Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrects.*

PhB 319c: Jenaer Kritische Schriften (III): *Glauben und Wissen.*

PhB 331: Jenaer Systementwürfe: *Fragmente aus Vorlesungsmamuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes.*

PhB 332: Jenaer Systementwürfe II: *Losik. Metaphysik, Naturphilosophie.*

PhB 333: Jenaer Systementwürfe III : *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes.*

PhB 375, PhB 376, PhB 377: *Wissenschaft der Logik.*

PhB 385: *Wissenschaft der Logik. Die Lehre von Sein* (1832).

PhB 414: *Phänomenologie des Geistes.*

PhB 33: *Enzyklopädie der* philosophischen *Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Éd. Glockner (G. 10) para los Agregados.

PhB *59l60,* PhB 61l63: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion.*

PhB 124a: *Grundlinien der Philosophie des Rechts.*

PhB: 235-238b: *Briefe von und an Hegel.*

b) Suhrkamp (G.W.F. *Hegel. Werke in zwanzig Bänden*), establecidas a partir de las Obras *(Werke)* recogidas entre 1932 y 1845 para:

Bd 4: *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817.*

Bd 2: *Berliner Schriften 1818-1831.*

Bd 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.*

Bd 13-15: *Vorlesungen über Asthetik* I, II, III.

Bd 18-20: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I, II, III.

*B) Traducciones francesas*

*L 'Esprit du christianisme et son destin,* trad. Jacques Manin, París, Vrin, 1971.

*Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel,* trad. Bernard Bourgeois, París, Vrin, 1972.

*La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling,* trad. Bernard Gilson, París, Vrin, 1986.

*Foi et savoir,* trad. Alexis Philonenko y Claude Lecouteux, París, Vrin, 1988.

*La Première* Philosophie de l'esprit *(Jena 1803-1804),* trad. Guy Planty-Bonjour, París, P.U.F., 1969.

*Logique et métaphysique (Jena 1804-1805),* trad. Denise Souche-Dagues, París, Gallimard, 1980.

*Philosophie de l'esprit* (de la *Realphilosophie* 1805), trad. Guy Planty-Bonjour, París, P.U.F., 1982.

*Phénoménologie de l'esprit,* trad. Jean Hyppolite, 2 volúmenes, París, Aubier-Montaigne, 1939-1941.

*Science de la logique,* trad. Pierre-Jean Labarriere y Gwendoline Jarczyk, 3 volúmenes. París, Aubier-Montaigne, 1972, 1976, 1981.

Préface à la seconde édition de la *Science de la logique* de 1831, trad. Catherine Malabou, *Philosophie* n°19, pp. 13-26, París, Minuit, 1991.

*Encyclopédie des sciences philosophiques :*

I. *Science de la logique,* trad. Bernard Bourgeois, París, Vrin, 1970.

II. *Philosophie de la nature,* trad. Jean Gibelin, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques,* pp. 137-214, París, Vrin, 1967.

III. *Philosophie de l'esprit,* trad. Bernard Bourgeois, París, Vrin, 1988.

*Principes de la philosophie du droit,* trad. Roben Dérathé, París, Vrin, 1982.

*Textes pédagogiques* (Nuremberg y Berin), trad. Bernard Bourgeois, París, Vrin, 1978.

*Leçons sur l'histoire de la philosophie,* trad. Pierre Garniron, Tomos I a VI, París, Vrin, 1971-1978.

*Leçons sur la philosophie de l'histoire,* trad. Jean Gibelin, París, Vrin, 1963.

*Leçons sur la philosophie de la religion,* trad. Jean Gibelin, Tomos I a III, París, Vrin, 1954-1959.

*Esthétique,* trad. Simon Jankélévitch, Tomos I a IV, París, "Champs" Flammarion, 1979.

*Correspondance,* trad. Jean Carrere. Tomos I a IV, París, Gallimard, 1962-1967.

## II. Obras sobre Hegel citadas

ALAIN, *Idées,* Paris, "Champ" Flammarion, 1983, cap. "Hegel", pp. 165-238.

AUBENQUE, P., "Hegel et Aristote", en Jacques d'Hondt (Ed.), *Hegel et la pensée grecque,* Paris, P.U.F., 1974. pp. 97-120.

BAPTIST, G., *Il Problema della modalitá nelle logiche di Hegel. Un itinerario tra il possibile e il necesario,* Genova, Pantograf, 1992.

BARTH, K., *Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert, ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte,* zweite verbesserte Ausgabe, Evangelischer Verlag, Zollicon, Zürich, 1952, Cap. X. "Hegel" ha sido objeto de una traducción hecha por Jean Carrère en los *Cahiers théologiques* n° 38 Delachaux y Niestlé, Neuchâtel, 1955.

BAUM, M., *Die Enstehung der hegelschen Dialektik,* Bouvier Verlag, Bonn, 1986.

BEAUFRET, J., "Hegel et la proposition speculative" en *Dialogue avec Heidegger,* vol. II (Philosophie moderne), París, Minuit, 1973, pp. 110-142.

BOURGEOIS, B., "Les Deux Âmes: de la nature et de l'esprit", en Jean-Louis VieillartlBaron (Ed), *De saint Thomas á Hegel,* París, P.U.F., 1994, pp. 117-151.

- "Le Dieu de Hegel: concept et création" en Thomas de Konninck y Guy Planty-Bonjour, *La Question de Dieu selon Arisrote et Hegel,* Paris, P.U.F., 1991, pp. 285-320.
- *Le Droit naturel de Hegel. Commentaire,* París, Vrin, 1986.
- *Études hegeliennes,* París, P.U.F., 1992.
- "Entretien avec Francis Fukuyama, Diario *Le Monde* del martes 25 de febrero de 1992, p. 2.
- *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel,* París, Vrin, 1991.
- "Hegel et l'Incarnation selon Hans Küng" en *Le Christ visage de Dieu,* "Les Quatre Fleuves", *Cahiers de recherche et de réflexion religieuses,* n° 4, París, Seuil, 1975, pp. 81-84.
- Présentation de la *Science de la logique* de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques,* pp. 7-112.

LEBRUN, G., *La Patience du concept. Essai sur le discours hégélien,* París, N.R.F., Gallimard, 1972.

LÉONARD, A., "Le Droit de l'absolu chez Bruaire", en *La Question de Dieu selon Aristote et Hegel,* publicado bajo la dirección de Thomas de Konninck y Guy Planty-Bonjour, París, P.U.F., 1991, pp. 401-405.

VAN DER MEULEN, J., "Hegels Lehre von Leib, Seele und Geist", *Hegel Studien*, Bd. 2, 1963, pp. 251 -280.

NANCY, J.-L., *La Remarque spéculative*, París, Galilée, 1973.

PEPERSACK, A,. "Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes", *Spekularion und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen idealismus*, II, Bd. 6, Frommann-Holzboog, 1987.

POGGELER, O., "Hölderlin, Schelling und Hegel bei Heidegger", *Hegel-Studien*, 28, 1993, pp. 327-371.

SOUCHE-DAGUES, D., *Le Cercle hégélien*, París, P.U.F., 1986.

- *Hégélianisme et dualisme*, París, Vrin, 1990.

- *Recherches hégéliennes. Infini et dialectique*, París, Vrin, 1984.

STANGUENNEC, A., *Hegel, critique de Kant*, París, P.U.F., 1985.

**III. Otras obras citadas**

ALTHAUS, P., *Die Theologie Martin Luthers*, Gütherslo, 1963.

ARISTOTE, *De l'âme*, trad. Jean Tricot, París, Vrin, 1982 y trad. Émile Barbotin, París, Ed. Budé, Belles Lettres, 1989.

- *Catégories*, trad. Jean Tricot, París, Vrin, 1969.

- *Métaphysique*, trad. Jean Tricot, París, Vrin, 1974, 2 volúmenes.

- *Des parties des animaux*, trad. Pierre Louis, Ed. Budé, Belles Lettres, París, 1956.

- *Seconds analytiques*, trad. Jean Tricot, París, Vrin, 1971.

- AUBENQUE, P., *Le Problème de l'être chez Aristote*, París, P.U.F., 1962.

- BALTHASAR, U. von, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg, 1947.

BEAUFRET, J., Présentation à la traduction du *Poème* de Parménide, París, P.U.F., 1955.

BERGSON, H., *L'Évolution créatrice*, París, P.U.F., 1969 para la edición en la colección "Quadrige".

BICHAT, F.-X., *Recherches physiologiques sur la vie et la mort,* Ed. Gauthier Villars, reproducción facsmilar de la edición de 1800, París, 1955.

BLANCHOT, M., *L'Espace littéraire,* París, Gallimard, 1955.

BRETON, S., *Être, monde, imaginaire,* París, Seuil, 1976.

CANGUILHEM, G., *Études d'histoire et de philosophie des sciences,* París, Vrin, 1970, 2a edición.

CHRÉTIEN, J. L., "Le Bien donne ce qu'il n'a pas", *Archives de philosophie,* vol. XXLIII, 1980, Cahier 2, pp. 263-298.

COURTINE, J. F., *Heidegger et la phénoménologie,* París, Vrin, 1990.

CUVIER, G., *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes, où l'on rétablir les caractères de plusieurs espèces d'animaux que les révolutions du globe paraissent avoir détruites,* París, 1812, *Dictionnaire de théologie catholique,* Librairie Letouzey y Ana, París, 1925.

*Die Bekenntnisschriften der evangelischer-lutherischen Kirche* [BSLK], Gottingen, VanderhŒck und Ruprecht, 1979.

DELEUZE, G., *Différence et répétition,* París, P.U.F., 1968.

DERRIDA, J., *L'Écriture et la différence,* París, Seuil, 1967.

- *De la grammatologie,* París, Minuit, 1967.

FEUERBACH, L., *L'Essence du christianisme,* trad. Jean-Pierre Osier, París, Maspéro, 1968 (*Das Wesen des Christenthums,* Frommann Verlag, Stuttgart. 1903).

FRÉGNAC, Y., "Les Mille et Une Vies de la synapse de Hebb", en *La Recherche,* "La Mémoire", n° 267, julio-agosto 1994, pp. 788-790.

GADAMER, H. G., *Vérité et méthode.* París, Seuil, trad. Étienne Sacre revisada por Paul Ricœur, ed. abreviada, 1976 (G.W. 1, *Hermeneutik* I. *Wahrheit und Methode,* Tübingen, J. C. B. Mohr).

HEALY, S. D., "La Mémoire et l'adaptation animale", en *La Recherche,* "La Mémoire", n° 267, julio-agosto 1994, pp. 768-773.

HEBB, D. H., *The organisation of behavior,* J. Wileys and sons, 1949.

HEIDEGGER, M., *Aristote,* Métaphysique J 1-3, *De l'essence et de la réalité de la forcé,* trad. Bernard Stevens y Poi Vandevelde, París, N.R.F. Gallimard, 1991 *(Aristoteles Metaphysik IX,* Klostermann, 1981).

- *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique (Monde-finitude-solitude),* trad. Daniel Panis, París, N.R.F. Gallimard, 1992 *(Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit,* Klostermann, 1983).
- *Essais et conferences,* trad. André Préau, París, Gallimard, 1953 (*Vorträge und Aufsätze,* Pfullingen, 1954).
- *Être et temps,* trad. François Vezin, París, N.R.F. Gallimard, 1986 *(Sein und Zeit, Gesammtausgabe* 2, Klostermann, 1977).
- *Kant et le problème de la métaphysique,* trad. Alphonse de Waehlens y Walter Biemel, París, colección "Tel", Gallimard, 1953 *(Kant und das Problem der Metaphysik* , Klostermann, 1965).
- *Introduction à la métaphysique,* trad. Gilbert Kahn, París, Gallimard, colección "Tel", 1967. *(Einführung in die Metaphysik,* Max Niemeyer Verlag, 1952).
- *Questions IV.* trad. Jean Beaufret; François Fédier, Jean Lauxerois, Claude Roëls, París, N.R.F. Gallimard, 1976. (Max Niemeyer Verlag, 1969).

ITO, M., "La Plasticité des synapses" en *La Recherche.* "La Mémoire", n° 267, julio-agosto 1994. pp. 778-785.

JÜNGEL, E., *Dieu mystère du monde,* trad. del alemán bajo la dirección de Horst von Hombourg, París, *Cerf,* 1983 *(Gott ls Geheimnis der Welt,* Tübingen, 1977).

KANT, E., *Anthropologie du point de vue pragmatique,* trad. Michel Foucault, París, Vrin, 1979 (*Werksausgabe,* Suhrkamp Verlag, Bd. XII).

- *Critique de la raison pure.* trad. A. Traymesaygues y P. Pacaud, París, P.U.F., 1975. 8eme édition (Bd III/IV).
- *Critique de la raison pratique.* trad. F. Picavet, París, P.U.F., 1971 (Bd VII).

- *Critique de la faculté de juger,* trad. Alexis Philonenko, París, Vrin, 1979 (Bd X).

LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* P.U.F., París, 1931.

LEIBNIZ, G. W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* ed. Jacques Brunschwig, París, Garnier-Flammarion, 1966.

MARION, J. L., *Dieu sans l'être.* París, P.U.F., 1991 para la edición en la colección "Quadrige". –*Sur l'ontologie grise de Descartes,* París, Vrin, 1981.

PLATON. *Œuvres,* trad. Léon Robin, París, Ed. de la Pléiade, 1950, 2 vols.

RAVAISSON, F., *De l'habitude,* París, "Corpus des Œuvres de philosophie en langue Française", Fayard, 1984.

RICŒUR, P., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie,* París, Seuil, 1994.

ROUSTANG, F., *Influence,* Pariís, Minuit, 1990.

STROHL, H., *Luther jusqu'en 1520,* París, P.U.F., 1962.

TILLIETTE, X., "L'Exinanition du Christ: théologies de la kénose", en *Le Christ visage de Dieu.* "Les quatre Fleuves", *Cahiers de recherche et de réflexions religieuses,* n° 4, París, Seuil, 1975. pp. 48-59.

VARELA, F., *Autonomie et connaissance: Essai sur le vivant,* París, Seuil, 1989.

# INDEX NOMINUM

ALAIN: 53n, 75.
ALTHAUS: 62n
ARISTÓTELES: 19, 32n, 40-44, 47, 57, 59, 64, 79-108, 110,111, 114n, 115, 145, 154, 161, 231, 254, 255, 258, 276, 283, 296-298, 320, 323 [334, 345, 347, 348, 352, 360].
ATANASIO: 194.
AUBENQUE: 87, 89, 101, 102n.

BALTHASAR: 179, 180 [378].
BAPTIST: 281.
BARTH: 183-186
BAUM: 221.
BEAUFRET: 187, 253, 296.
BERGSON: 117, 120 [352].
BICHAT: 113, 120.
BLANCHOT: 310.
BOURGEOIS: 13, 21n, 22n, 26, 35, 37, 43, 53, 58, 70n, 154n, 169n, 187n, 205, 235, 251, 252n, 264n, 291n, 314 [356].
BRETON: 176.
BRITO: 171.

CANGUILHEM: 27.
CHAPELLE: 176n.
CHRÉTIEN: 176n.
COURTINE: 13, 253, 324.
CUVIER: 114.

DELEUZE: 116, 228n, [352, 357].
DERRIDA: 13, 14, 40, 41, 53n, 55n, 187, 253, 282n, 292n.
DESCARTES: 150-152, 200.
FEUERBACH: 223.
FESSARD: 207n.
FICHTE: 180, 201, 202.
FRÉGNAC: 326.

GADAMER: 308.

HEALY: 327.
HEBB: 326n.
HEIDEGGER: 18-20, 23, 25, 40, 48, 83, 156, 226, 228, 230, 253, 281, 282, 295, 296, 322-324 [331, 346-351, 355-363, 368, 371, 373, 377, 379].
HOFFMEISTER: 178n.

ITO: 327n.

JACOBI: 201.
JANICAUD: 90, 102.
JARCZYK: 104n, 170n.
JÜNGEL: 150, 151, 175, 192-194.

KANT: 39, 40, 42, 43, 45n, 56, 150, 152, 180, 196, 200-202, 208, 218, 223-225, 244, 254, 257, 283, 299-301, 324 [334, 340, 344, 349, 350].
KERN: 81n-84n, 101n.
KOJÈVE: 22, 25, 26 [355-357, 362].
KOYRÉ: 25, 26 [347-349, 354].
KÜNG: 188n, 193n.
KRONER: 196n.

LABARRIÈRE: 21n, 26n, 104n, 170n [356].
LALANDE : 112n.
LASSON: 178n.
LEBRUN: 26, 27n [356].
LEFÈBVRE: 170n.
LÉONARD: 157n.
LUTERO: 155, 169, 173, 185, 193, 199 [376, 379-381].

MEISTER ECKHART: 194 [379].

NANCY: 294.

ORÍGENES: 157, 176n, 177.

PEPERSACK: 159n, 241n.
PLATÓN: 31, 32n, 33, 104, 137, 140, 160, 258, 282, 283, 307.
PLOTINO: 176.
PÖGGELER: 156n.

RAVAISSON: 110, 112n.
RICOEUR: 176, 206, 309.
ROUSTANG: 64n.

SAN PABLO: 173.
SOUCHE-DAGUES: 13, 26, 27n, [356].
STANGUENNEC: 300n.
STROHL: 185n.

TERTULIANO: 176n, 194
TILLIETTE: 172n.

VAN DER MEULEN: 53n, 77n.
VARELA: 326n.

WEISSE: 252.

El título "El Porvenir de Hegel" se presenta como una afirmación, como una respuesta, anticipada y positiva, a la pregunta ¿tiene Hegel un porvenir? Esta pregunta se plantea inevitablemente al final de un siglo en cuyo curso el pensamiento filosófico, al mismo tiempo que celebra la grandeza de Hegel y reconoce su deuda con él, se comprometió decididamente en un movimiento de distanciamiento, si no de rechazo, ante la forma que dicho pensamiento juzgaba como totalizante e incluso totalitaria, y que se creía plegada en el idealismo especulativo. Hoy es imposible considerar el porvenir de Hegel como adquirido o reconocido pasivamente. Este porvenir debe él mismo advenir; todavía tiene que ser experimentado y formado. La presente obra intenta abocarse a dicha formación.

Con la expresión "porvenir de Hegel" hay que comprender, ante todo, el porvenir de su filosofía. "Porvenir" tiene el sentido ordinario de "futuro". Etimológicamente significa lo que adviene. Denota igualmente lo que es susceptible de perdurar: "tener porvenir" es ser capaz de una posteridad. Ahora bien, y ese es el problema fundamental, ¿cómo la filosofía de Hegel podría tener una verdadera posteridad, cómo podría prometer algo todavía, cómo podría hacer acontecimiento y orientar el tiempo, si ella ha aparecido, con el tiempo, como una empresa de anulación del tiempo?

**Epílogo por Jacques Derrida**

**Traducido por Cristóbal Durán R.**